VENIR AL MUNDO, VENIR AL LENGUAJE

Lecciones de Frankfurt

Peter Sloterdijk

PRE-TEXTOS

VENIR AL MUNDO, VENIR AL LENGUAJE

Lecciones de Frankfurt

VENIR AL MUNDO, VENIR AL LENGUAJE

Lecciones de Frankfurt

Peter Sloterdijk

Traducción de
GERMÁN CANO

PRE-TEXTOS



Primera edición: enero de 2006

Título de la edición original en lengua alemana:
Zur Welt kommen - Zur Sprache kommen
Frankfurter Vorlesungen

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

Luis Santángel, 10
46005 Valencia

IMPRESO EN ESPANA / PRINTED IN SPAIN
ISBN: 84-8191-719-2
DEPÓSITO LEGAL: V-16-2006

GUADA IMPRESORES - TEL. 961 519 060 - MONTCABRER 26- 46960 ALDAIA (VALENCIA)

Indice

¿Ensanchar el arte?
No, más bien ve con el arte a tu angostura
más propia. Y libérate.

PAUL CELAN, *El Meridiano*

LA VIDA TATUADA

"La poesía –decía el poeta Paul Celan–, la poesía no se impone, se expone". Señoras y señores, no conozco otra afirmación que describa de forma tan correcta y ambiciosa lo que es el hecho de la literatura. Y esta afirmación se revela correcta, sobre todo, porque relaciona el lenguaje de la poesía con un determinado tipo de gesto que se aventura. Pero también porque a mis oídos acierta en encontrar el tono correcto ya ratificado en la idea latina de la poesía: la libertad del arte consiste en no ser dominante. Traduzcan las palabras de Celan al francés y comprenderán hasta qué punto esta afirmación no puede sino sentirse como en casa en un contexto latino: *la poesie ne s'impose pas, elle s'expose*. Aquí de inmediato apreciamos que la frase procede de un ingenioso juego de palabras, y cómo con frecuencia en francés los peligros intrínsecos a la profundidad de sentido quedan elegantemente atajados. Esta afirmación, por tanto, ha sido formulada en una invisible frontera germano-francesa, un lugar que desde siempre he creído que puede ser la zona de los encuentros más fructíferos. Quien habla desde este lugar fronterizo tiene buenas perspectivas de participar en un intercambio de temperamentos. En ocasiones, el espíritu teutónico evita que el discurso elegante caiga en la superficialidad; la elegancia, por su parte, salva a la profundidad de sí misma. "La poesía no se impone, se expone"... ésta es una frase que sirve de medida a obras y autores desde una escala extrema. El exponerse del que habla esta afirmación no carece casualmente de objeto gramatical; si la poesía se expone, no es en un primer momento al juicio de una

opinión pública, a la alabanza o al descrédito de los contemporáneos, o al análisis o a los malentendidos de la posteridad. Evidentemente, estas posibilidades actúan a modo de condicionantes de la literatura, y un texto sin exposición a posibles lectores se encontraría tan perdido como un Moisés lactante y desvalido en su canastilla sin una hija del faraón que lo tomara bajo su protección. Pero el exponerse de la poesía del que habla Celan, a causa de su naturaleza absoluta, va más allá del plano de la comunicación, no se agota en el juego del envío y la recepción. Si la poesía se expone es porque nos brinda nada menos que una analogía de la existencia... un riesgo abierto, sin objeto. La palabra "existir", con la que en nuestro siglo se ha definido la condición ontológica del hombre, encierra, para el que aguce sus oídos a la fuente de sentido de la expresión, un eco certero del exponerse poético de Celan. Si la poesía se expone, y si el existir significa "mantenerse fuera" [*sich hinaushalten*] en la noche del mundo, cabe decir que la existencia y la poesía son fenómenos solidarios en sus respectivos movimientos fundamentales. Exponerse y mantenerse son movimientos constitutivos del hombre. En ninguna otra parte que no sea en ellos se desarrollan los gestos de la "actividad propiamente metafísica". Son los gestos que el hombre realiza cuando entra en escena como animal poético. Gracias a ellos el ser vivo que corría el riesgo de convertirse en monstruo [*Untier*] conquista la imprudencia de no ser un animal [*Tier*]. La obra de arte abre mundo, dice Heidegger; la poesía se expone, replica Celan. No hay duda de que ambas frases riman entre sí. El filósofo y el poeta pisan la misma arena desde lados opuestos. En este escenario se dice cómo anda el mundo en el sentido eminente.

En estas reflexiones introductorias, mi referencia a las ideas celanianas y heideggerianas, señoras y señores, no tiene lugar sin introducir ciertas restricciones en el caso del primer autor, y con ciertas reservas en el caso del segundo. No es mi intención poner en relación directa las afirmaciones que hasta ahora he ido realizando por escrito con aquello que Celan entendía por poesía, pues esto no sólo signi-

ficaría tergiversar a un poeta, sino también un desatino tipológico, habida cuenta de que mis ensayos discursivos no pertenecen al ámbito de la lírica, sino al de la prosa de la conversación filosófica o la mística ligera. En lo que concierne a Heidegger, por decirlo en palabras de Lévinas, "desgraciadamente, el más grande pensador de este siglo", cabe deducir ya una distancia lo bastante grande por la monumentalidad y sospechosa ambigüedad de su obra. Cuando me siento más cercano a sus sugerencias es siempre a causa de una lectura literal y pertinaz. No veo en su figura solamente a un héroe del pensamiento del rango, por ejemplo, de un moderno Platón, en cuyo discurso se consuma una lucha de titanes en torno al sentido del Ser, sino también a una suerte de inconsciente *Eulenspiegel*, con quien la filosofía entra en la edad en la que se parodia a sí misma. Desde Heidegger la capacidad de ponerse en ridículo constituye el criterio de que la aversión del pensamiento filosófico hacia el resto de la vida consciente ha tocado fin. El punto más alto se vuelve a lo más bajo, la ortodoxia se torna paradoja. De esto se deduce, a mi modo de ver, la necesidad de liberar el pensamiento heideggeriano en un lenguaje en el que tenga más razón que en el suyo propio. Esta maniobra no sólo significa "urbanizar la provincia", es también paliar serenamente la tortura de la abstracción y poblar una falsa soledad.

Señoras y señores, si he citado a Celan y mencionado a Heidegger, es porque veo en sus espléndidas tesis poetológicas y filosóficas una suerte de espacio en blanco para realizar aportaciones de mi propia cosecha. Abandonemos así por un instante las alturas del poetizar y pensar. Concedamos que el *Dasein* se caracteriza por un mantenerse fuera en la nada [*Hinausgehaltenheit in das Nichts*]; nada tengo que objetar a la afirmación de que la poesía no se impone, sino que se expone. Y sin embargo, en el modo de hablar del exponerse cabría suponer un sentido totalmente habitual que está lejos del camino a seguir hacia aforismos artístico-ontológicos. Pienso en los riesgos reales, fácilmente imaginables, que ha de arrostrar todo artista que sale a la luz pública. Si un autor se aventura con un libro, no cabe duda de que se expone, pero no porque la poesía se exponga,

sino más bien porque el artista quiere imponerse, pues, es más, el artista o la artista no llegarían "a sí mismos" si no se encontraran "fuera" de sí mismos con sus emociones lingüísticas. Aquí dejo abierta la pregunta de adónde llega el que se expone en este sentido.

Asimismo, podría dar la impresión, por ejemplo, señoras y señores, que impartir lecciones sobre poesía fuera uno de los riesgos de exponerse como escritor en lengua alemana. Quien habla alzado sobre este podio frankfurtiano no se expone por regla general como si fuera la primera vez, sino que más bien mira retrospectivamente a la historia de sus exposiciones pasadas. Es decir, si uno aquí tiene la palabra es porque ya la tuvo en otra parte. Ya se tuvo en otra parte y anteriormente porque no tuvo más remedio que exponerse, y porque se empeñó obstinadamente en hacerse oír o leer. Para la literatura vale justo lo contrario del refrán francés "*on ne peut pas être et avoir éte*", esto es, no se puede ser y haber sido... No, al contrario, sólo se puede ser si se ha sido, sólo se puede hablar si ya se ha hablado, sólo puede exponerse uno si ya se ha expuesto. Incluso en Frankfurt uno no podría relajarse si no se hubiera exigido ya antes.

Es aquí donde nos topamos con el *Leitmotiv* de estas lecciones. Si hay un hilo rojo que nos pueda servir para relacionar la lección de hoy con las siguientes, éste será el que se despliegue de la idea de que es preciso desarrollar una poética de la exposición como una poética del comenzar. Algo que es más fácil de decir que de pensar, toda vez que sólo puede comenzar el que ya ha comenzado [*angefangen hat*], ¿o debería decir el que ya es comenzado [*angefangen ist*]? Por favor, señoras y señores, no piensen que la diferencia entre haber comenzado [*Angefangenhaben*] y ser comenzado [*Angefangensein*] no es más que una finta gramatical.[1] Espero que aún hoy, y sobre todo

---

[1] Verbos intransitivos como, por ejemplo, *anfangen* (empezar), *beginnen* (empezar-comenzar), *aufhören* (cesar, dejar de) o *enden* (terminar), forman los tiempos compuestos del pasado con el auxiliar *haben*. Aunque en ocasiones, en el uso cotidiano, se utiliza la forma de *perfekt* con *sein* (*Ich bin angefangen, ihr seid angefangen*, etc.), la forma correcta es con *haben*. *(N. del T.)*

en las lecciones siguientes, pueda dar argumentos que apunten a la existencia aquí de un problema real... suponiendo, claro es, que exista la voluntad de problematizar, puesto que en los asuntos filosóficos uno no sólo se decide por las soluciones, sino también por la persistencia de problemas.

Mi intención no es otra, pues, que plantear la pregunta de cómo se comienza a comenzar, y de tal modo que permita ofrecer una respuesta a la vez personal y general. Un autor, dije antes, comienza exponiéndose, pero sólo es capaz de exponerse porque él ya se ha expuesto. Si queremos emprender aquí la búsqueda de un comienzo absoluto, no tardaremos en caer en un movimiento sin fin, conocido por los lógicos como un regreso infinito. Deducir un primer comienzo espontáneo y pedir al diablo que te tienda un lazo para sacarte de las arenas movedizas son tareas que tienen un grado de dificultad similar. Pero no sólo eso: serían también pretensiones superfluas, habida cuenta de que a los autores, como para el resto de los existentes, les basta con intervenir en su comienzo en marcha para llevar su existencia a la corriente. A lo largo de nuestra vida, señoras y señores, nos encontramos en la situación de gente que llega demasiado tarde al teatro, que encuentra que en el entreacto se abre la puerta a medias; nos vemos obligados a dar vueltas sin respiro en un espacio y buscamos a oscuras nuestro sitio. Llegamos con retraso al comienzo de la acción, y en relación con el presente no puede suceder otra cosa desde entonces que no sea seguir su marcha con tanta atención como sea posible. Quisiera que nos detuviéramos a pensar en que tal vez una de las reglas de este juego es que sólo podemos barruntar su comienzo de un modo retrospectivo, desde el final. El comienzo real para nosotros nunca aparece más que en los resultados de su ser-ya-comenzado. Ya hay marcas que mellan el rostro, pliegues en el ángulo de la boca, dureza en las espaldas, temblor en las rodillas, un corazón inquieto. Cuando Heinrich Heine afirmaba que el desgarro del mundo atravesaba el corazón del poeta, no expresaba más que lo que ya había encontrado; su corazón no aprendía a co-

nocerse más que en el desgarramiento. La conciencia de nuestra presencia actual, por tanto, está recubierta con la escritura jeroglífica de unos comienzos más antiguos que han de descifrarse y evocarse de nuevo para tener algo que decir.

No sé si ustedes se acuerdan del tiempo, señoras y señores, en el que la mayoría de nosotros aún poseía la mirada fisiognómica; pienso en esa edad cruelmente lúcida antes de la implantación de la historicidad y de la representación, esa edad en la que uno ve de golpe lo que es: su carácter, su humor, su historia, su esencia, su futuro, todo ello encarnado en un jeroglífico corporal que es perfectamente descifrable ante nuestros ojos; acerca de esto no cabe malgastar más palabras, porque constituye la quintaesencia de todo lo que uno significa y delata de sí mismo. Un vestigio de este modo de ver todavía aparece cuando los adultos leen enfrente suyo sus propios rasgos: una mirada al espejo, y uno reconoce de inmediato lo que hay delante; entonces uno se conoce perfectamente: las arrugas, las hendiduras, las capas, la huella de los años... todo ello da cuenta imperceptible y actualmente de la novela de los comienzos, de los cuales no hay para nosotros por lo general ninguna conciencia exhaustiva.

Señoras y señores, me gustaría jugar con la imagen de que todo hombre encarna una sílaba, una suerte de excrecencia única e intransferible de consonantes y vocales, una sílaba viva que va de camino a la palabra, al texto. Cada una de estas sílabas se habría desarrollado e individualizado hasta formar una figura incapaz de repetirse por segunda vez, del mismo modo que en los viejos bosques de encinas del Sur uno jamás encuentra dos troncos con el mismo aspecto. A esta idea de las sílabas vivas cabría añadir además la suposición de que estas sílabas no se pueden leer a sí mismas, ya que carecen de un órgano capaz de brindarles la posibilidad de observarse directamente. Lo que ayuda a estas sílabas vivas y ocultas para sí mismas a encontrar la huella de su propio sonido sería la escritura. Ella es la que les proporciona un médium para representarse en un material "exterior", de tal modo que de aquí nacería, gracias a

múltiples tentativas de escritura y combinaciones con otras sílabas, una aproximación a la figura sonora de esa sílaba viva y oculta para sí misma. Evidentemente, Celan no tenía en mente algo semejante cuando afirmó que la poesía no se impone, sino que se expone. Sin embargo, no me parece completamente ilegítimo dotar también a la figura del exponerse de un sentido en el que pudiera aparecer este juego intelectual con las sílabas individuales. Si somos sílabas, parece lógico poder reescribirnos, de ahí que para una sílaba que busca su sonido, su forma escrita, su materialización o sus auténticas afinidades, la fórmula "exponerse" venga como anillo al dedo.

No quisiera abusar de este fantasma silábico. Con su ayuda, sólo me interesaría despertar una idea que también se puede exponer claramente y de un modo menos fantástico. Los individuos no son naturalmente sílabas vivas, pero sí elementos vivos, son temas que respiran, que se tratan a sí mismos, en algunas ocasiones de forma detallada, en otras lacónicamente. Pero esto todavía es como no decir nada. Pues toda vida está ya a su modo a punto de lenguaje, está ya repleta de sonidos, palabras, imágenes fundamentales y escenas con los que transcribe el texto de su novela cotidiana. Esa sensación de poder comenzar que experimentan de un modo particularmente intenso en sus propias carnes los debutantes literarios tiene su razón de ser en el ya-ser-comenzado de un texto existencial pre-literario. Desde las primeras líneas del primer libro, este texto se materializa en escritura como a tientas, trata de aclararse sobre sí mismo, se amplía e intensifica, todo lo más, hasta alcanzar una legibilidad general. Es decir, sólo porque ya estamos en medio de una historia podemos comenzar a contar nuestra propia historia. Desde el punto de vista del *statu quo*, si hay algo que no somos es hojas en blanco. A partir del primer aliento, incluso desde los primerísimos estadios de la noche intrauterina, toda vida es tan receptiva a la escritura como una tablilla de cera, tan permeable como una película sensible a la luz. En este material nervioso se graban los caracteres inolvidables de la individualidad. Lo que llamamos individuo es básicamente el perga-

mino viviente en el que se dibujan, segundo a segundo, los perfiles de la crónica de nuestra existencia en medio de una escritura nerviosa. Se puede ir aquí tan lejos como para decir que existen los libros impresos negro sobre blanco porque existen individuos que dirigen su condición existencial de libro neurológico hacia fuera; son como hojas escritas que un buen día se pasan a sí mismas y se hacen escribientes.

Por todo ello, señoras y señores, no soy capaz de encontrar una expresión más acertada para todas las marcas que se van añadiendo a cualquier vida desde sus comienzos que la del tatuaje. Utilizo esta expresión en un primer momento sobre todo metafóricamente: no se crean que estoy pensando en los dibujos pintados sobre la piel de los peregrinos en la Edad Media o en los marineros, gente extravagante, exhibicionistas o fetichistas impulsados desde las postrimerías del siglo XVIII por el afán de llevar imágenes imborrables en la piel. Más bien tengo en la cabeza los tatuajes anímicos que nuestras palabras básicas nos dictan y que marcan a fuego nuestras imágenes fundamentales; son los tatuajes nerviosos que se han grabado en nosotros a modo de enlaces sensibles o canales existenciales, son los engramas que nos marcan las señales de alarma y acción, repliegue y deseo. Dicho esto, sólo al llegar a este punto vemos con la suficiente claridad qué es lo que estaba en juego cuando antes se hablaba de las hojas escritas que se convierten en escribientes de hojas. Lo que nos hace escribir no es algún tipo de programación originaria ni tampoco algo arbitrariamente aprendido. El vocabulario básico de la poesía se forja en medio de tatuajes existenciales que ninguna educación es capaz de cubrir del todo y ninguna conversación logra esconder del todo. La poesía habla de las marcas realizadas a fuego en el alma, de los caracteres grabados bajo la piel. A estos signos tempranos se anuda también el lenguaje literario más desarrollado, merced al cual los escritores se matriculan en la existencia. Es cierto que el niño que una vez se quemó huye del fuego, pero el niño tatuado pende de la escritura; no, mejor dicho, la escritura pende de él como un *charac-*

ter indelibilis, imborrable como el sello indisoluble del que habla algún rito bautismal. Por eso, alterando el *motto* psicoanalítico, para los escritores es válida la frase: "Allí donde estaba el tatuaje, ahora debe advenir el arte". O si se quiere decirlo así: "Allí donde estaba la marca a fuego, ha de nacer el lenguaje". En la literatura nada se consigue exhibiendo simplemente las viejas marcas. Aprendiendo a hablar obtengo también libertad respecto a aquellos signos que soy yo mismo. Seguramente no hay literatura sin esos tatuajes grabados desde el origen, pero, como tales, los tatuajes no son literatura, siguen siendo las monótonas huellas de un pasado no-pasado que se repiten obstinadamente, tan intemporales como el inconsciente y tan difíciles de educar como los instintos. Sin embargo, la distancia que se consigue o conquista más tarde en relación con las palabras básicas grabadas cuida de que afluyan nuevos signos, gracias a los cuales el mundo accede a transformarse en expresión libre. Cuantos más signos del mundo se agregan, más palidece también la vieja escritura de punzadas, y lo que podemos decir se aleja hasta lo irreconocible de aquello que se dice a sí mismo en nuestro propio cuerpo. Finalmente, en un mundo totalmente hecho lenguaje, es la mera charla sobre las cosas, ya del todo alejada, la que se hace autónoma y circular. Enciendan ustedes, señoras y señores, la emisora que gusten, abran la próxima revista, y sabrán lo que les digo: esa unanimidad en todos los canales, todas esas conversaciones frívolas que se encuentran en cualquier redacción. Pero en el momento en el que un discurso arbitrario como éste se hace omnipresente también puede surgir la necesidad de revelar los auténticos tatuajes. Ahora bien, aquí sí que hay que hablar del tatuaje sin metáforas. Allí donde domina la palabrería del ciudadano moderno no puede sino aparecer también un hambre de signos existenciales, de incisiones sangrientas y de signos existenciales marcados a fuego. Aunque sabemos que el tatuaje sin lenguaje es monotonía pura y dura, también es verdad que el lenguaje sin tatuaje es pura arbitrariedad, y quien por propia experiencia reconozca que la arbitrariedad es el peor de los males, puede

que se encuentre ya preparado para reducir violentamente la monotonía a signos de reconocimiento indisolubles, preparado para el cuchillo en la frente y el tinte bajo la piel.

Fue Hugo Ball, en su ajuste de cuentas poético con la farsa dadaísta, el primero en asumir abiertamente la idea del tatuaje en sus reflexiones crítico-artísticas. Afirmaba en este sentido haber descubierto un gesto para el restablecimiento de lo serio. Tras sus intervenciones en el Cabaret Voltaire en calidad de poeta onomatopéyico, obispo y recitador del absurdo, él había entendido que la arbitrariedad no se puede combatir con arbitrariedad. Los burgueses siempre pueden hacerlo mejor. De tal modo que volvió a encontrar el camino que llevaba a la idea del escritor como testigo.

> "¿Qué pasaría –se pregunta en sus *Diarios*– si uno se tatuara un corazón sobre la frente? Entonces todo el mundo vería que el corazón se le ha subido a la cabeza. Y si fuera un corazón de tinta azul, un azul de muerte, agónico, uno podría también decir que la muerte se le ha subido a la cabeza. Sólo necesitamos tomar nota de lo profundamente que nos alcanzó el terror".

Y en otro lugar anota lo siguiente:

> "Tatuarse era originariamente un arte hierático. Si los poetas tuvieran que grabarse sus versos o incluso sus imágenes fundamentales en sus propias carnes, seguramente producirían menos. Por otro lado, podrían eludir menos el sentido originario de la publicación como forma de autodesnudamiento".

"La poesía no se impone, se expone", nos había enseñado Celan. Entretanto sabemos que si la poesía se expone es porque da testimonio de algo a lo que sus autores se han expuesto antes de que en ellos se llegue a la autoexposición. La escritura poética siempre está ya involuntariamente próxima al testimonio, en la medida en

que parafrasea un viejo engrama, lo sobrescribe y lo expone a la luz del día. Pues sólo poniéndose en juego otra vez el tatuaje, es posible la poesía como lenguaje. Gracias a la aceptación y la exhibición pública de los tatuajes originarios puede abrirse el espacio literario. Más tarde, con motivo de otra ocasión, aduciré argumentos para defender que se trata asimismo de un espacio dramático y filosófico, cuyo despuntar abre el escenario de todas las entradas propiamente humanas. Cuando la literatura renueva el tatuaje y afronta el riesgo de su salida pública, logra escapar a la arbitrariedad y la retórica decorativa. De ahí que, pese a sus grandes diferencias, exista una afinidad de fondo entre la máxima artístico-metafísica de Celan y la definición martirológica de la literatura de Hugo Ball. Que la poesía se exponga no es, ciertamente, en absoluto lo mismo que la exigencia de que la publicación sea un autodesnudamiento, y, sin embargo, una idea y otra están unidas por un puente gestual. Tanto en un caso como en otro se requiere un gesto de apertura, una victoria sobre la asfixia, un paso hacia delante, un exhibirse, un manifestarse y darse a oír, un sacrificio de la intimidad en aras de la publicidad, una renuncia a la noche y niebla de la privacidad en beneficio de una ilustración bajo un cielo común.

Señoras y señores, esta proximidad existente entre Celan y Ball, entre las ideas del exponerse de la poesía y del autodesnudamiento del poeta no ha sido propuesta por mi parte de manera gratuita. Lo que me llama la atención en esta constelación espiritual no es otra cosa que la posibilidad de conjugar las reflexiones de Celan y Ball con el concepto de verdad pantomímico del antiguo quinismo.[2] Porque la idea del testigo desarrollada por Hugo Ball, su visión del escritor tatuado que exhibe corporalmente sus imágenes originarias, no es

---

[2] Desde la publicación de su *Crítica de la razón cínica,* Sloterdijk distingue entre un *Zynismus* ("cinismo"), entendido como "falsa conciencia ilustrada"; y un *kynismus* ("quinismo") crítico, "plebeyo", que ridiculiza la sublimidad idealista por medio de la ironía y el sarcasmo *(N. del T.)*

únicamente una transferencia del principio del martirio al ámbito de la estética; por su tono, contiene también una inequívoca referencia al gesto de desnudamiento del satírico filosofico. Hugo Ball tenía claro que él era un seguidor de Diógenes de Sínope, el descubridor de los universales pantomímicos. Es más, creía saber que su antiguo predecesor tuvo más suerte que su herencia moderna, pues cuando Diógenes se aprestaba a buscar hombres con su linterna, los ciudadanos de Atenas poseían al menos "la lúcida bonhomía de dejarle buscar". A quienes se desnudan en la era moderna, en cambio, les aguarda el peligro del asesinato político o el psiquiátrico. Ha de reconocerse que Hugo Ball guarda silencio sobre la bonhomía de nuestro tiempo, que permite entrar a los artistas durante su vida en la historia del arte. Para el Hugo Ball tardío, que había pasado de ser dadaísta para convertirse en teólogo de la liberación, es el artista, una figura a caballo entre el quínico y el mártir, el que en sí mismo hace visible paradigmáticamente las heridas de la época. Entregándose a la visibilidad universal, juega a bufón mientras no se aleja del santo. Por un lado, empuña su existencia y se arriesga; por otro, es el apaleado y comprometido por antonomasia. Y sólo siendo ambas cosas a la vez, desprotegido siempre, el artista es capaz de percibir su misión de testigo en el pleno sentido de la expresión. Dicho de otro modo: de lo que se trata en el arte es del testimonio, y sólo luego de la creación; si se invierte el orden de estas funciones, el arte se convertirá en locura y narcosis, será una impostura, se impondrá, será ejemplo de transmisión de una miseria brillante.

Tengo que confesarles, señoras y señores, que el estudio de los escritos del disidente alemán Hugo Ball me ha enseñado retrospectivamente mucho de lo que me interesaba en la *Crítica de la razón cínica*. La mediación balliana entre la figura del comediante y la del testigo me ha convencido de que el quinismo era un verismo. Ambas posiciones por separado encarnan complicaciones no muy distintas a la hora de manifestar la verdad bajo las condiciones de la llamada cultura avanzada. Pero ¿qué es realmente el verismo? ¿Cómo

llego a ver en él algo más que una simple variante del estilo naturalista que en el siglo XIX alcanzó su máximo esplendor y que en el XX volvió a resurgir con nuevos bríos? En ocasiones anteriores ya abogué por ver en el fenómeno quínico algo más que un entreacto bufonesco o regresivo de la gran filosofía de la argumentación. Propuse que se viera en él una manifestación prelingüística de la verdad, una fórmula de no-encubrimiento con mucho que ver con la gestualidad. El gesto cínico pone de relieve la cualidad pantomímica de la *aletheia*. Ahora bien, si afirmo que el quinismo es un verismo, estoy obligado también a mostrar que el verismo constituye algo más que ese medio desagradablemente naturalista en el que hace cien años encontraron satisfacción algunos fanáticos pequeñoburgueses de la verdad. Del mismo modo que la argumentación cínica era una crítica corpórea a la abstracción idealista, puede decirse que el verismo pone en liza una crítica de la abstracción estética. Lo que el verismo y el quinismo tienen en común es, por tanto, un compromiso por la verdad de abajo y contra la muerte bella en las alturas. Siempre que la poesía se expone, renueva este compromiso contra la falsa sublimidad. Se expone contra los enteradillos de arriba, contra la autocomplacencia, contra el esteticismo, contra las señoras y señores de la cultura y contra esa cultura periodística, con todas sus posesiones y reglas de medir que se imponen siempre que pueden. Pero si la poesía se expone, lo hace fundamentalmente por ella misma, pues, por su parte, corre una y otra vez el riesgo de perecer en manos de la abstracción estética. Su propio e ineludible desafío consiste en regenerarse siempre una y otra vez afrontando este riesgo de la veracidad. Y regenerarse aquí significa empezar de nuevo, no dejar nunca de perder la llave que todavía ayer abría con toda seguridad los cerrojos; significa renunciar a lo que ya se pudo, despojarse hasta llegar a los tatuajes que monótonamente se grabaron en esa carne muda; significa pasar atrás las páginas hasta llegar a las hojas en blanco del principio, ese lugar donde carecemos de toda propiedad y sólo sentimos el vacío. En este sentido me parece legítimo decir que el ve-

rismo sólo casual y accidentalmente ha sido también alguna vez una forma de escritura, un modo de hacer las cosas, un estilo artístico. Su sentido auténtico es ser más bien una condición interior permanente del arte, en tanto que no hay arte que no realice a su modo una experiencia con el hecho de exponerse y con la exposición de formas. Si pudiéramos utilizar en estas tierras frankfurtianas la palabra "ontología" –y sin contar con los malentendidos–, no me arredraría en decir que el movimiento de la veracidad hacia lo no-encubierto constituye una condición ontológica del arte. Sí, la poesía da que oír, las artes plásticas dan que ver, la literatura da que leer... mas estas formas de "don" [*Gabe*] no son sólo directrices que la obra tenga que agradecer desgraciada o afortunadamente a su recepción. Lo que realmente da que oír, ver y leer son directrices que al mismo tiempo son tanteos y accidentes en el afuera; es en las entregas y aperturas donde las condiciones de audición y de visibilidad sólo pueden realmente irrumpir como tales. Ésta es la razón por la que la esencia del arte no es en sí misma nada artístico. Sólo etimológicamente parece que "arte" [*Kunst*] provenga de "poder" [*können*], ya que en realidad "poder" proviene de "abrir" [*eröffnen*]. De ahí que no haya arte al que le sea completamente ajena la tendencia al verismo, puesto que lo que se expone, por muy delicado, vulnerable, inofensivo que sea, abre un mundo y, gracias a su simple salir a la luz, ya es en sí mismo una fuerza de apertura. Aquello que permanece siempre en una existencia virtual y como escondido, nunca se compromete. Pero el arte, como el resto de la creación, empieza con la decisión de comprometerse y exponerse al riesgo de la visibilidad. Hasta el Dios bíblico asume este riesgo, no sabemos si por soledad o jovialidad, comprometiéndose inmortalmente con lo que le seguía, si atendemos al menos a la opinión gnóstica. Realmente es una pena, por decirlo otra vez, que al espíritu local de Frankfurt le haya causado tanta aversión oír los tonos ontológicos, pues de lo contrario en este mismo espacio se habrían desarrollado ideas harto interesantes acerca de una ontología de la publicidad y se habría podido mostrar que el ofre-

cerse a la luz pública es algo más que un acto comunicativo entre emisores y receptores. Cabría sostener con cierta prudencia que el hacerse público, adecuadamente comprendido, es el acontecimiento fundamental de una ontología política, habida cuenta de que sólo en virtud de gestos que se exponen dando un paso adelante y que se ofrecen, gestos de apertura, organizadores del espacio y puestos al descubierto, se crean las posibilidades y los lugares para todas las llamadas expresiones y manifestaciones públicas individuales. Podríamos incluso pensar hasta sus últimas consecuencias la reflexión de Celan acerca de la exposición ontológica y explicar el verismo del arte partiendo de la analogía del nacimiento; con todo, el vínculo del hombre con su movimiento natalicio no es menos importante que el acto de llevarlo al mundo. Ahora bien, señoras y señores, no tengo intención de quemarme los dedos en cuestiones filosóficas tan fundamentales y de tanto calado.

Así que volveré a la imagen de la vida tatuada. Ya he dicho que existe la literatura porque existen individuos que conducen su vida como si siguieran el lema: "Allí donde estaba el tatuaje, debe advenir el lenguaje". No hace falta desplegar mucha fantasía teórica para sospechar que entre lo que he denominado tatuaje y lo que significa en términos psicológicos el inconsciente tiene que existir una sólida conexión. El puente entre ambos fenómenos pasa por una teoría de los signos o, mejor dicho, una teoría de las marcas. No puede ser una casualidad que Hugo Ball venga a hablar precisamente de la frente cuando piensa en una superficie de inscripción para su corazón azul muerte. La frente es una de las partes del cuerpo que posibilita especialmente la entrada en el inconsciente, toda vez que lo que caracteriza a las frentes es que no pueden verse nunca a sí mismas: ellas son lo que siempre se vuelve a los otros, de ahí que sean un ejemplo paradigmático de esa extraña situación en la que nada puede ser más público que lo que es para mí invisible. Lo que yo no veo de mí mismo se expone a priori al otro. Los hombres desarrollan su individualidad no de forma distinta de como aprenden a explicarse la diferencia entre

dentro y afuera: saliendo de sí mismos y siendo un objeto para los otros. Asimismo, quien no lleva ningún corazón tatuado a la vista, tiene que tener la frente para afirmar su invisibilidad para sí mismo en la guerra de miradas. El ejemplo de la frente, tomado al pie de la letra, pone de manifiesto un rasgo extraño del inconsciente, a saber: lo que es esencialmente inconsciente se caracteriza por no poder no delatarse. Es decir, su autodelación es un rasgo esencial de su realidad como el brillo de la tinta lo es de la piel impregnada de marcas; por mucho que se recorran una y otra vez, es imposible que los tatuajes puedan leerse a sí mismos sus imágenes grabadas y sus marcas a fuego. Por lo general, las inscripciones permanecen en los lugares más retirados, allí donde no alcanza ninguna observación o sentimiento interiores, en ese punto ciego del alma, en los márgenes inaccesibles, en los reversos y dorsales de ese cuerpo oscuro que soy yo mismo. Lo que la vida acuña en nosotros con más dureza y al mismo tiempo lo que más lejos quiere ocultarse de nosotros se inscribió en los individuos entre los omóplatos. Es aquí donde una vez quedaron marcadas nuestras misiones inconscientes. Incluso quien, como Siegfried, se ha bañado en sangre de dragón y se ha vuelto alguien supuestamente invulnerable, no deja de pechar con un lugar expuesto, una hoja de tilo que se autodelata en forma de corazón y lejana al yo, y no cabe duda de que en alguna parte habrá un observador asesino a cuyos ojos la mancha oculta aparecerá como un blanco. Ahora bien, este blanco pudiera ser también una tablilla negra en la que poder realizar inscripciones absolutas, pues ¿no era ésta la visión de Antonin Artaud cuando, llevado por la lucidez de su desmoronamiento en una parada de autobuses parisina, se dirigía inútilmente, lápiz en mano, a su propia espalda a la altura de los hombros para realizar ciertas marcas?

Señoras y señores, es justo aquí donde tropezamos con las huellas de la tradición poetológica más arcaica. Orfeo, el protopoeta griego, se siente tan desgarrado por la muerte de Eurídice que está incluso dispuesto a descender a los infiernos para pedir a los dioses que per-

mitan que Eurídice abandone la oscuridad. Que el dolor que le mueve también es capaz de conmover a otros, se muestra en el increíble desenlace de la aventura: el mismo infierno no puede sino ablandarse ante tal petición. Con su arte Orfeo ha desplazado los límites de la muerte; recibe el inaudito permiso de volver a conducir a la amada muerta a la luz y al mundo de los vivos bajo la condición innegociable de que durante el regreso al mundo diurno él no vuelva la cabeza hacia ella ni siquiera un momento; mientras atraviese el reino de las sombras, no debe contemplar el objeto de su anhelo. Pero imponer a Orfeo esta condición significa exigir lo imposible al que pide lo imposible, toda vez que un deseo que no se ha dejado intimidar por el hecho de la muerte, tampoco podrá apenas obedecer la orden de no darse la vuelta para ver a la amada. En el deseo del poeta mítico se encuentra ya de antemano la incapacidad misma de someterse a la ley de la separación, una ley que encuentra en la muerte del otro su más dura expresión. Si la muerte no es ya por sí misma algo suficientemente poderoso para desalentar todo deseo hacia ELLA, también es demasiado débil la orden que le prohíbe volverse "prematuramente" hacia la amada. Por tanto, Orfeo no tiene más remedio que darse la vuelta; por tanto, está obligado a romper las reglas y perder de nuevo a Eurídice, esta vez para siempre. Si Orfeo hubiera podido seguir la orden, no sería el mismo hombre que ha pedido para Eurídice la oportunidad de una segunda vida. No sería el poeta que entonó, quejumbroso, el canto en honor de lo imposible: desde el comienzo le habría parecido absurdo querer someter su voluntad a los dioses de las alturas y remover el submundo.

Señoras y señores, no existe para la situación de la literatura imagen más poderosa que la de ese impaciente cantor Orfeo al encuentro del día, atravesando la zona de la muerte con una muerta casi viva a sus espaldas. Puede afirmarse con toda seguridad que él no dejará fatalmente de volverse, e infringirá la orden ya sólo por el hecho de que infiltrarse en el mundo nocturno implica romper con todas las leyes de lo posible. El poeta es aquel que busca lo real en lo imposi-

ble mismo. Por esa razón pierde reiteradamente el objeto de su amor por cuya causa emprendió el viaje al Hades. Esto es lo que nos hace sospechar también que el poeta y el viajante por el mundo de los muertos es el tatuado por excelencia. Entre sus omóplatos se inscribe una experiencia de la muerte que le obliga a cantar eternamente por algo perdido. Con Eurídice en las sombras él lleva a cabo una experiencia que sigue siendo válida para toda la literatura que se exponga. Y lo será siempre que, en virtud del deseo poético que yace detrás suyo, la conduzca junto a él hacia la luz del día, hacia el mundo, hacia la palabra, siempre que no se dé la vuelta sólo para poseerla, siempre que conquiste lo que hace que los hombres, de lo contrario, pierdan la palabra y sean seducidos a someterse, esto es, a la muerte. Por todo esto Orfeo se convierte en el primer testigo de la poesía, en el orador que hace frente a la muerte y al silencio de la palabra. Él queda marcado por lo insoportable en ese lugar totalmente inaccesible que con toda probabilidad será visible a todos salvo a él mismo. No es completamente inexplicable que en su destino estuviese que se transmitiera una historia acerca de él y no un canto. Esta circunstancia tiene su importancia desde el punto de vista poetológico, pues también pone de manifiesto que el testimonio cuenta más que la creación. Para nosotros lo que persiste es la tarea de comprender que la prohibición de girarse sólo transmite una vez más la imposibilidad de que uno se contemple a sí mismo entre los omóplatos, allí donde se encuentran los signos de fuego de las separaciones irreversibles. Por ello el poeta no debe hacerse imagen alguna del objeto de su deseo. Pero lo que Orfeo no debe es, todavía peor, lo que no *podrá* y que, sin embargo, tendrá que querer para encontrar su aliento. Orfeo tiene que perder lo que desea porque ya lo ha perdido. Sin embargo, entre el haberlo perdido y el nuevo perder se abre espacio para la vida que corresponde al ser que respira, habla y desea. Es en este espacio donde oponemos resistencia a lo que es demasiado real y aprendemos a ser principiantes de lo imposible. Es este espacio el que abre la poesía exponiéndose hacia lo incierto. Es a través de esta exposición cuando empieza a juguetear alrededor de lo inadmisible. Es así

como la rotunda claridad de la muerte puede desembocar en la ambigüedad de la vida. Del carácter irreconciliable de las separaciones brota la magia de nuevos lazos que aplazan el *fatum*.

Señoras y señores, les he anunciado en el título de estas lecciones una poética del venir-al-mundo que al mismo tiempo debe mostrar cómo llegamos al lenguaje. Da la impresión de que hasta el momento poco se ha aclarado al respecto. Por lo que a mí concierne, me sentiría satisfecho si estas sugerencias fueran lo suficientemente atractivas como para permitir abordar el asunto la próxima vez con más seriedad. Señoras y señores, me alegraría poder presentarles dentro de una semana algunas reflexiones sobre la poética del comenzar.

POÉTICA DEL COMENZAR

El comienzo es cosa extraña. Si no reflexiono sobre ello, sé lo que es comenzar, pero si pienso en ello, entonces ya no lo sé.

Señoras y señores, imagínense que un buen día alguien llama a su puerta, que ustedes abren y entra un desconocido vestido de gris con una maleta en la mano, un hombre alto cuya apariencia refleja un tipo de pobreza decente. Si ustedes se imaginan vívidamente una escena semejante, les podría pasar a partir de ahora lo que al narrador del inquietante cuento del *Libro de arena* de Jorge Luis Borges. Ese extraño, aparentemente un hombre escandinavo, se presenta como vendedor de biblias. Con motivo de una asociación de factores no aclarados, parece estar al corriente de que el anfitrión que le ha abierto la puerta de su casa en la calle Belgrano de Buenos Aires es un coleccionista de libros. El anfitrión aclara en seguida a su visitante que en realidad no son precisamente biblias lo que le hace falta. En realidad, él posee ya muchas biblias inglesas, entre ellas la de John Wiclif, la de Cipriano de Valera, así como la Biblia de Lutero y un ejemplar de la *Vulgata*. El melancólico extraño calla durante un instante y replica que él no sólo vende biblias, y que puede mostrar al anfitrión otro libro sagrado que posiblemente suscitará su interés, una obra que ha comprado en los confines de Bikanir, en la India. De hecho, en el dorso del sorprendente y voluminoso libro se encuentran las palabras: *Holy Writ*, y sobre ellas el nombre de una ciudad: Bombay. El narrador abre el libro por un lugar arbitrario. La paginación del lado izquierdo lleva el número 40514, la página derecha

que está al lado, en cambio, el número 999. Al pasar las páginas, se pone de manifiesto que el siguiente número de página se multiplica por ocho. El narrador cierra el libro y luego intenta abrirlo de nuevo en la misma página. En vano, las páginas que acababan de abrirse no se encuentran ahora, por mucho que él las pase una y otra vez. El vendedor de biblias le cuenta entonces en voz baja que él ha comprado semejante volumen en un pueblo de las llanuras a cambio de unas cuantas rupias y una Biblia. Su antiguo poseedor, un intocable que no sabía leer, le había dicho que este libro se llamaba el Libro de Arena, porque ni el libro ni la arena tienen ni principio ni fin. A continuación, señoras y señores, sigue el texto cuya historia quisiera que guardasen en su memoria. Escuchemos por unos momentos la voz del narrador citándolo directamente:

> "Me pidió que buscara la primera hoja.
>
> Apoyé la mano izquierda sobre la portada y abrí con el dedo pulgar casi pegado al índice. Todo fue inútil: siempre se interponían varias hojas entre la portada y la mano. Era como si brotaran del libro.
>
> –Ahora busque el final.
>
> También fracasé; apenas logré balbucear con una voz que no era la mía:
>
> –Esto no puede ser.
>
> Siempre en voz baja el vendedor de biblias me dijo:
>
> –No puede ser, pero es. El número de páginas de este libro es exactamente infinito. Ninguna es la primera; ninguna, la última. No sé por qué están numeradas de ese modo arbitrario. Acaso para dar a entender que los términos de una serie infinita admiten cualquier número.
>
> Después, como si pensara en voz alta:
>
> –Si el espacio es infinito estamos en cualquier punto del espacio. Si el tiempo es infinito estamos en cualquier punto del tiempo".
>
> (JORGE LUIS BORGES, "El libro de arena", en *Prosa*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1985, p. 328.)

Señoras y señores, no cuesta mucho esfuerzo imaginar que, para cualquier bibliómano, ha de ser irresistible el deseo de apropiarse de este libro. Es igualmente imaginable que un libro de este tipo, una vez adquirido, convencerá muy pronto a su nuevo poseedor de lo insoportable que es tenerlo en casa. Un libro sin comienzo ni fin es un libro poco apropiado para ser poseído en términos humanos, ya que se corre el riesgo de que el entendimiento habite en lo monstruoso, y si en este libro desmedido uno pasa las hojas excesivamente se arriesga a convertirse él mismo en un monstruo. El posterior desarrollo de esta historia de Borges muestra esta posibilidad con toda claridad. Por ello al final supone una sabia decisión por parte del narrador el que, después de experimentar durante varios meses los efectos devastadores del libro infinito sobre su vida, deposite esta obra del diablo en uno de los húmedos anaqueles situados en el sótano de la Biblioteca Nacional Argentina, y haga todo lo posible para olvidar el lugar exacto donde lo "perdió". Como impenitente bibliómano, él no podía sino llevarse instintivamente este libro imposible. Mas pronto la inteligencia y el más puro instinto de conservación obligaron a este amante de los libros a alejar de sus manos un objeto imposible de poseer. De hecho, ya simplemente el mero pensamiento de haberlo poseído no deja de ser peligroso, pues quien no puede eliminar esta idea de su conciencia no tarda en ser víctima de la melancolía. Si se dispone de una posesión ilimitada, la otra cara de la moneda es necesariamente una pérdida infinita, y es aquí donde radica la causa de la melancolía.

Señoras y señores, en la lección de hoy les hablaré de la dificultad de comenzar, pero también quisiera reunir algunas de las ideas fundamentales en torno a una poética del comenzar. Lo que aporta la abismática historia de Borges a este propósito ha quedado ya subrayado en el párrafo antes citado. Pues en su monstruoso libro hace su aparición una dificultad que no parece serlo tanto desde un punto de vista general: la dificultad de abrir la primera página de un libro. En un libro infinito no hay primera página, todo intento de acceder al

principio del texto cae en saco roto a causa de un trabajo de escritura diabólico; entre la tapa del libro y la "primera" página abierta se interponen incesantemente nuevas hojas, de tal suerte que ninguna página es realmente la primera, por muy cerca que se encuentre de la encuadernación. Y con todo, en un libro de estas características se puede aprender algo muy importante sobre la cuestión del comenzar. Naturalmente, lo importante aquí no es que en un libro de este tipo uno no pueda comenzar a leer; en él se puede, incluso se tiene que empezar a leer, siempre que se quiera. Pero este libro nos permite comprobar que el comenzar y el comenzar desde el comienzo son dos cosas muy distintas. Con esta diferencia tendremos que vérnoslas precisamente en nuestra lección de hoy, y si ustedes son tan amables de recordar lo tratado el último día, se darán cuenta también de que allí nosotros ya habíamos empezado a abordar este asunto. La ocasión es propicia, añadiría, para comentar que en todas las lecciones siguientes nos toparemos con la mencionada diferencia, y si tengo algún éxito en mi empresa, compartirán ustedes al final la sensación de que en esa diferencia ya conocida entre comenzar y comenzar-en-el-comienzo se abre poco a poco un pequeño espacio de juego en donde la claridad y lo enigmático no dejan simultáneamente de crecer.

Señoras y señores, convendrán conmigo en que en un libro normal nadie ha llegado a sentir como un problema el hecho de abrir la primera página. Sin embargo, hoy no estamos hablando de un libro normal, y nos da la impresión de que las cosas se complican en el lugar más insospechado. Por otro lado, si el libro infinito del que nos habla Borges no fuera más que una ficción cuyo sentido no tuviera absolutamente nada que ver con el realismo, no tendría que perturbarnos tanto; es más, sólo provocaría una discusión literaria o de tipo fantástico. Si la literatura siempre fuera únicamente literatura y la vida siempre fuera únicamente vida, sería imposible relacionar los problemas de la literatura con los de la vida; aquéllos no podrían ser considerados nunca por tanto lo que en la metafísica de la cotidianidad

llamamos "problemas reales". Ahora bien, nosotros enseguida observamos que la distinción entre literatura y vida no puede delimitarse con tanta claridad. Es por esta razón por la que propongo, señoras y señores, que realicemos una especie de experimento mental. Imaginemos que aparece de nuevo ese rubio escocés vendedor de biblias de voz melancólica, pero esta vez no pide al comprador potencial del Libro de Arena que busque la primera página de la obra. No, ahora él nos pide a nosotros que abramos la primera página de nuestra vida para leer en voz alta lo que está ahí. ¡Un momento! Nos aprestamos a hacerlo, y enseguida se adivina cuán excesiva es la exigencia, aquí la vieja metáfora del libro se esfuerza de nuevo por imaginar la totalidad de la vida humana... un juego al que se entregan los hombres desde que existen los libros. ¿Y por qué no deberían entregarse a él si el libro representa en el mundo una de las singularidades más gratas que pueden corresponder a una totalidad? Sin embargo, muy pronto el asunto empieza a mostrar todas sus caras espinosas. Nuestra vida, en el caso de que sea un libro, no puede ser en ningún caso un libro infinito, ya que sabemos que la vida con la que hemos de vérnoslas empieza con la concepción o el nacimiento y termina con la muerte. Ésta sería, por tanto, si queremos seguir con la misma imagen, un libro finito, del mismo modo que las biografías humanas son historias que pueden ser leídas al final y hojeadas de principio a fin. O al menos, ésta es la impresión que se tiene si convenimos en que los libros finitos son metáforas útiles para una vida inita. Sin embargo, acuérdense ustedes de ese melancólico vendedor de biblias y de esa invitación suya a abrir la primera página del libro en el que la historia de su vida ha quedado registrada. Una exigencia semejante sonaría absurda y cínica si se refiriera a la última página: esto significaría plantear al aún vivo la exagerada exigencia de pensarse a sí mismo como algo ya muerto y cerrar de golpe el libro de su vida. La invitación a pasar la primera página de la propia existencia cae, en cambio, por completo en el ámbito de lo admisible. Pero en este caso, curiosamente, no hay un camino que conduzca de lo ad-

misible a lo posible. Pues también en el libro finito que narra los comienzos de una vida finita se produce el efecto que hacía palidecer al narrador de Borges y le impulsaba a hacer la siguiente observación: "¡Esto es imposible!". A lo que replicaba el vendedor de biblias, como ya hemos oído, que, en efecto, era imposible y, sin embargo, era. Si me invitaran a contar mi vida y comenzar por el principio, me pasaría lo mismo que al descompuesto bibliómano de Buenos Aires, sólo que en mi caso parecería como si pudiera comenzar incondicionalmente desde el principio: en realidad, la historia que yo, si pudiera, tendría que narrar sería una historia finita. Sin embargo, extrañamente, me sentiría incapaz de hacerlo, pues, por raro que pueda sonar, esta historia mía empieza con mi ausencia o, dicho más prudentemente, con la ausencia de mi recuerdo y bajo la pérdida de mi conciencia de haber estado presente. Suponiendo que en las primeras páginas de mi libro hubiera que dar cuenta de mi nacimiento, este requerimiento sería cualquier cosa salvo extravagante, dado que yo, como héroe de mi historia, tengo que haber estado allí de alguna manera para dar fe de mi visita en este mundo. Pese a esto, si se pidiera a alguien que reprodujese su propia historia con todo detalle y sin ironía al estilo de una narración del yo, inmediatamente se le tendría por un charlatán o por una especie de barón de Münchhausen capaz de tirar de sus cabellos para salir del seno materno. Esto significa, sin embargo, que tampoco en nuestra historia finita, que nadie juzgaría como un juego diabólico indio, conseguimos abrir la primera página. Pues cuando la podemos abrir, sabemos enseguida esto: no es en realidad la primera página. Cuando comenzamos a narrarnos nuestra historia es porque con toda seguridad no hemos sido nosotros los que hemos comenzado desde el principio, sino porque sólo hemos entrado más tarde: el primer recuerdo, más o menos, del que disponemos es el de nuestro papá dándonos vueltas por el aire, el del pequeño yo dando gritos de júbilo por el balanceo, el de cuando tiramos a la calle la vajilla familiar... si algo ponen de manifiesto estos detalles tan típicos es que justo en el momento del comienzo pro-

pio se abre una laguna difícil de cerrar del todo. Si nuestra vida fuera un libro finito normal, lo que quedaría de ella, entre la encuadernación delantera y el lugar en el que nosotros empezamos a hablar por nosotros mismos, sería, exactamente como en el monstruoso libro de Borges, un montón de páginas imposibles de abrirse. Esto no significa otra cosa que para el hombre, en cuanto ser finito que habla, el comienzo del ser y el comienzo del lenguaje no van de la mano bajo ninguna circunstancia. Pues cuando comienza el lenguaje, el ser ya está ahí presente; y cuando se quiere empezar con el ser, uno se hunde en el agujero negro de la ausencia de palabra.

Este dilema en principio irresoluble ha ocupado, hasta donde llega nuestra imagen histórica, a los hombres desde los primeros tiempos de su reflexión, incluso mucho antes de que existieran las filosofías propiamente dichas. Quizá de esta imposibilidad de comenzar con el propio comienzo se explique el origen de la actividad mítica, que aparece inseparablemente al lado del fenómeno de la cultura. Desde que "ello" [*es*] "existe" [*gibt*], los hombres cuentan historias más o menos fantásticas acerca de lo que hubo en el comienzo real, con objeto de tener algo en lo que poder apoyarse cuando ellos, notorios debutantes tardíos, empiezan a conectarse en la historia en curso. Si el "hombre" es el animal narrador por antonomasia es porque también es la criatura condenada a comenzar que está obligada a orientarse en el mundo sin poder estar presente en su comienzo "real" como testigo despierto. No está destinado a poder comenzar consigo mismo como un animal privado de lenguaje que olfatea la apertura del afuera, sino a hacerse cargo de sí sólo desde el momento en que el lenguaje me da a mí mismo. De ahí que tapone el agujero del comienzo con relatos, y comience a enredarse en estos relatos, porque él es la criatura que no dispone de su comienzo.

Señoras y señores, probablemente les deba dar algunas informaciones sobre los comienzos de mi interés por los comienzos. No hay ningún problema en evocar a continuación mis recuerdos juveniles

(aunque no estoy en edad de memorias). Por el momento, una parte de mi autobiografía puede serles de interés, aun cuando sólo desde una perspectiva, digamos, teóricamente inusual. Si yo tuviera que contarles autobiográficamente cómo comenzó mi interés por los comienzos, comenzaría contándoles mi interés por las autobiografías.

Durante la época de mis estudios universitarios me sentí muy atraído por la obra de Wilhelm Dilthey, uno de los fundadores de las ciencias del espíritu modernas. Pero Dilthey no sólo fue el gran pensador de los hechos históricos, el que se había propuesto realizar una crítica de la razón histórica; fue también el primer teórico de la autobiografía digno de relevancia. Es más, Dilthey elevó el género de la autobiografía a problema filosófico de primer rango. Dicho de manera muy sencilla: él dedicó sus esfuerzos a responder a la pregunta de cómo era posible en general el conocimiento histórico. Y ésta fue su respuesta: del mismo modo que es posible para el autoconocimiento autobiográfico. Ahora bien, esta respuesta no sólo permanece en el nivel virtual de la abstracción, sino que se ha desarrollado de manera ejemplar en obras como las de san Agustín, Rousseau o Goethe. En ellos se descubre con toda la plasticidad posible un dato fundamental de la existencia humana: que "la vida" contiene en sí ya la estructura de una conexión expresiva que se comprende a sí misma, que se hace a sí misma transparente y es inteligible. De tal forma que la vida como tal es ya hermenéutica. Por consiguiente, también la historia en cuanto ciencia sólo es posible como un despliegue del acontecer elemental de las historias vitales que se comprenden a sí mismas. A partir de la autobiografía pueden deducirse por tanto el conjunto de las categorías que son necesarias para la comprensión de los objetos del mundo histórico.

Siempre encontré fascinantes estas reflexiones, de ahí que las convirtiera en hipótesis de partida de una investigación filosófico-literaria terriblemente ambiciosa, de la que apareció una pequeña parte como libro en el año 1978 bajo el título más bien engañoso de *Literatura y experiencia vital*. Sin duda, los resultados de mis investiga-

ciones terminaron sometiendo a crítica las tesis de Dilthey. No me podía seguir convenciendo ya de que el modelo de la autobiografía era realmente útil para emprender una crítica de la razón histórica, incluso dudé finalmente también de que en las autobiografías se evidenciara sólo el comprenderse mismo de la vida. De este modo llegué pronto a la opinión de que el fenómeno de una vida que se comprende a sí misma no es lo suficientemente sólido –por no decir demasiado frágil en sí mismo – para fundar todo el edificio de la historicidad sobre él. Fue en este contexto donde topé por vez primera con el problema de la laguna del comienzo. Si Dilthey estuviera en lo cierto, la vida conocedora de sí misma tendría que encontrar también una información clarificadora acerca de la oscuridad de sus comienzos. Las autobiografías que fueron analizadas por mí mostraban sin embargo de manera manifiesta que no podían tomar como base ningún saber autobiográfico de sus capítulos iniciales en el sentido estricto del término. Cuando lo que estaba en juego eran los propios comienzos vitales, los autores inmediatamente iban más allá del horizonte autoconsciente, se remontaban a un saber ya adquirido, a historias que habían oído decir a sus familiares, a folletines retrospectivos y ya transmitidos; algunos autores pintaban amplios frescos culturales para definir el momento temporal de su aparición terrenal, como si así quisieran hacer emerger su acontecimiento natal en una objetividad histórica mundial y encubrir el *horror vacui* que irradia de la representación de un mundo en el que el sujeto que dice "yo" aún no estaba presente. Si algo demuestra todo esto es que ya en la propia vida individual se rompe el hilo autobiográfico tan pronto como uno trata de llevar la bobina lo suficientemente lejos como para acceder a los comienzos, y eso por no hablar del contexto de la historia universal, que en cuanto tal naturalmente no presta atención a ningún individuo en la forma del autoconocimiento, a menos que sea Dios en persona o el espíritu del mundo, de los que, dicho sea de paso, no se conoce que hayan abrigado ambiciones autobiográficas. A partir de este momento simpaticé con la tesis de que

los individuos se malentienden a sí mismos al menos tanto como se comprenden y que, por lo que concierne al hombre, la relación que vive el yo consigo mismo siempre está cubierta por una malla de autoiluminaciones y oscuridades. En el autoconocimiento de la vida consciente juega siempre un papel constitutivo la ceguera. Una razón esencial para esta concepción se encuentra precisamente en el ocultamiento del comienzo de las historias vitales humanas.

Como se sabe, han sido Heidegger y Gadamer los que, a través de reflexiones afines, han cerrado el balance del planteamiento de Dilthey con el resultado de fracaso. Puesto que el hilo de la autobiografía se corta de un modo aparentemente necesario, el saber histórico y la conciencia de la historicidad humana tendrían que fundarse en general de un modo diferente del que Dilthey intentó. Heidegger deja tras de sí el saber subjetivo de la autobiografía, es más, la posición fundamental de la subjetividad a favor de un pensar que conmemora [*Andenken*] lo que él mismo denomina la historia del Ser. Gadamer, por su parte, hace estallar por los aires el horizonte de las autoconciencias a favor de una comprensión de alcance general del acontecer de la tradición –recuerdo aquí *en passant* la fórmula que ha hecho fortuna: nosotros no tenemos la tradición, sino que es la tradición la que nos tiene a nosotros–. A tenor de todo esto, parece haber caído sobre las ideas de Dilthey un dictamen definitivo, un dictamen contra la autobiografía a favor de una teoría de los procesos de la tradición que van más allá del sujeto. Dado que la filosofía de la vida y la confianza en la lucidez del sujeto parecen haber tocado a su fin, sólo por caminos antidiltheyanos (y en esa medida antikantianos) se puede, éste sería el convencimiento, hacer algún tipo de progreso en el terreno de la crítica de la razón histórica. La despedida de las exigencias manifestadas en la vivencia y la autoconciencia ni siquiera resulta especialmente traumática: pues justo allí donde, según el acuerdo general, no llega ningún saber subjetivo, el individuo histórico finito puede dejarse llevar por la corriente de las narraciones transmitidas. Asimismo, una vez que esta confianza

en la corriente se hace suficientemente poderosa, la desgracia que, según nuestra propia experiencia, radica en la oscuridad existente de nuestros comienzos tampoco sería un problema tan grave. Entonces nos veríamos descargados del estrés del comenzar por nosotros mismos y del autoconocimiento del momento inicial, habida cuenta de que, a modo de una gran madre, la tradición se ha preocupado ya del hecho de comenzar por nosotros. La tradición comienza con nosotros y por nosotros hasta que nuestro "propio" espíritu se ha fortalecido lo suficiente como para poder asumir a su vez el asunto del comenzar para otros. Toda autoconciencia estaría por consiguiente como fiada en medio de un acontecer superior del Ser. En cuanto somos miembros de una cadena hermenéutica, por tanto, no necesitaríamos ya de ninguna autobiografía radical, sino que nos encontraríamos insertados en el seno de tradiciones como en un gran seno materno capaz de transmitirnos liberación a la vez que majestuosidad. Bajo esta perspectiva, no existiría tampoco ningún problema del comienzo en sentido estricto, puesto que toda pretensión de comenzar por uno mismo no podría por menos de desembocar en última instancia en el resignado reconocimiento del hecho de que no hemos sido nosotros los que hemos comenzado, sino que de alguna manera ya se ha comenzado. No seríamos por tanto, dicho con otras palabras, los agentes de nuestro propio comienzo, pero tampoco únicamente víctimas pasivas o agentes de una fundación extraña, sino algo así como medios cuyo modo de ser se puede definir como un poder-comenzar-ya-comenzado.

A mi modo de ver, éstas son reflexiones sugerentes; no en vano, algunos de sus autores son los filósofos más importantes de este siglo. Si seguimos estas ideas hasta sus raíces existenciales, sentimos que en su fondo último subyace el soberano intento de llevarnos persuasivamente a una situación de desasimiento [*Gelassenheit*]; ellas de algún modo tratan de disuadirnos de seguir ahondando en los sobreesfuerzos de la subjetividad y su voluntad de autocomienzo; nos invitan más bien a confiar en esa conversación histórico-universal que

nos supera tanto desde el punto de vista del pasado como del futuro; y nos recuerdan la responsabilidad indelegable de las generaciones vivas en virtud de la cual el relevo del acontecer histórico debe proseguir a través suyo. En pocas palabras, nadie puede abrigar duda alguna acerca de la generosidad y hondura históricas de las reflexiones heideggerianas y gadamerianas. ¿En dónde surgen entonces los reparos y las objeciones? Bueno, parece un hecho evidente que la madre historia ha dejado miserablemente abandonados a su suerte a sus hijos en no pocas situaciones. En muchos casos no puede por menos de surgir cierta reticencia a confiar en la tradición cuando queremos saber de nuestros comienzos. Puede ser, en efecto, que nosotros no tengamos a la tradición, como ya se dijo, sino que es la tradición la que nos tiene a nosotros, pero, en ocasiones, ella nos tiene de una forma parecida a como una ciudad destruida tiene a sus habitantes o a como un círculo vicioso encierra a unos jugadores que tratan de escapar de su ruina. Sí, es cierto que la tradición nos tiene, que el destino del Ser nos lleva de la mano, pero quien como alemán ha nacido casi a mediados de este siglo, ha salido arrastrándose de su seno nacional tradicional como el superviviente de una casa bombardeada. En una situación de este tipo en la que uno hereda un erial, la capacidad de comenzar por uno mismo no puede por menos de adquirir un nuevo significado. Es entonces, de repente, cuando el desasimiento [*Gelassenheit*] que deja ser a lo ya comenzado entra en conflicto con la resolución de hacer un nuevo comienzo con uno mismo. Lo que tiene la siguiente consecuencia: la apelación de Dilthey a la autobiografía obtiene de nuevo sus derechos de un modo sorprendente contra la subordinación ontológica de la autoconciencia a la tradición. Aquello que puede ser correcto para las tradiciones afortunadas –el dejarse llevar por la corriente de las buenas tradiciones– supone para las tradiciones desafortunadas un reto suicida y falso. Las tradiciones desafortunadas son como ríos envenenados: en su corriente se arrastra la espuma de la autodestrucción, llevan la peste de formas de vida descompuestas de sus lugares de ori-

gen al mar. De este modo a aquellos que son conscientes de que se encuentran en una tradición de destrucción sólo les queda refugiarse en las fuerzas del nuevo comenzar por sí mismos. Tienen que querer regresar a las fuentes cristalinas del ser por sí mismos. Es más, tienen que llevar la capacidad de comenzar a extraordinarias alturas porque no pueden dejar que les cuenten desde lejos lo que quieren asumir inicialmente como una buena forma de identidad. Sólo porque la tradición puede ser también una madrastra, se han podido subjetivar tan apasionadamente los hombres; por esa razón han desarrollado su propiedad más sublime y peligrosa: la capacidad revolucionaria del comenzar por uno mismo contra el ser-ya-comenzado. La aventura de la subjetivación no es muy diferente de la voluntad orientada a esta iniciativa. La autodeterminación, la autorrealización, la autofundamentación... estas expresiones no habrían alcanzado todo su sentido e importancia para la humanidad si los hombres desde los inicios de las grandes culturas no hubieran tenido un interés en liberarse de las malas tradiciones. Este interés es el que teje uno de los hilos que conforman el entramado de la historia universal, un interés que quiere liberarse de las tradiciones autodestructivas que marcan a carne y fuego a los hombres mediante antiguas transmisiones de poder y que proliferan irresistiblemente a través de los siglos.

Señoras y señores, estas reflexiones nos conducen a una sugerente tesis histórico-filosófica: la lucha entre las ideas diltheyanas en torno a la autobiografía y la ontología de la tradición desarrollada por Heidegger y Gadamer sigue estando abierta. De ahí que no pueda decirse en absoluto, como afirman los rumores, que Dilthey es un autor superado, lo cual, dicho sea de paso, no es sólo una circunstancia feliz para la escritura de la historia de las ideas –y, más concretamente, para los investigadores de Dilthey arraigados en Bochum, sobre todo Fritjof Rodi, que de un modo tan incisivo como exitoso no han escatimado esfuerzos en la edición de los escritos póstumos del gran sabio–, sino además también un acto de justicia teórica en relación con su obra.

Lo que yo acabo de decir acerca de las tradiciones envenenadas, señoras y señores, suena inevitablemente a comentario de la historia alemana reciente. Ese acento puesto sobre la capacidad de comenzar de nuevo y casi *ex nihilo* partiendo de las fuerzas del sujeto representa una tendencia necesaria en los círculos inteligentes que en este país tras el año 1945 pretendieron fundar formas de vida dignas de ser transmitidas en un pueblo de bombardeos y autodestrucción. A mi modo de ver, pocas generaciones han existido a lo largo de la historia que hayan estado condenadas a ser más autodidactas en todas las cosas importantes de la vida como la que hoy es portadora del documento nacional de identidad alemán. Estos documentos entretanto se han convertido en algo, se dice, a prueba de falsificaciones, pero no así los individuos. Vivimos como apenas otro pueblo dentro de una tradición en la que el no-poder-confiar-en-nada es la norma. Aquí apenas hay una tradición positiva en la que dejarse llevar y "tenerse", como podía dejarse mecer en el mar de Zúrich un feliz remero –hijo del mundo y feto a la vez– por las olas. (Me estoy refiriendo a ese compañero de embarcación de la famosa poesía de Goethe, en cuya fama, por las razones que acabamos de mencionar, no habría que confiar mucho.) Lo que en este país existe realmente es un sólida tradición de abandonados de las tradiciones transmitidas y de los valores tradicionales, una tradición de falta de confianza en las seguridades, una tradición constantemente obligada a hablar a la ligera para poder poner a mal tiempo buena cara. Supuestamente, esta inseguridad en la tradición es algo que define el modo alemán de estar-en-el-mundo desde hace ya cientos de años. El compromiso característico de la filosofía alemana con las cuestiones de origen y comienzo se puede interpretar en cualquier caso en este sentido. La pregunta por el comienzo y por cómo se pone en marcha un comenzar desde un comienzo absoluto es propia de una mentalidad que se siente obligada a asentar sus fundamentos en la más radical profundidad, porque lo que ya ha encontrado y asumido no inspira la seguridad de tener buenas razones bajo los pies y po-

tentes tradiciones a la espalda. De un modo extraño, uno siempre procede aquí ontológicamente de malos padres, tiene abismos detrás suyo donde otros tienen árboles genealógicos, y se siente como fugitivo allí donde otros parecen sentirse resguardados como en su casa por viejos derechos patrióticos. Desde el año 1945 uno tiene lo indescriptible sus espaldas, y se tatuó con un horror incondicional. Por todo ello, si las cuestiones relativas al comienzo y origen son enfermedades típicamente alemanas, he de confesar que padezco de ellas de un modo genuino. Mis preguntas son manifiestamente, y como de manual, alemanas, por no decir clínicamente alemanas, aunque alguien me ha replicado amistosamente que al menos de ellas no se deducen respuestas a una posible curación del espíritu alemán.

Señoras y señores, vuelvo a la idea de una autobiografía radical y recuerdo el *pathos* propio del que está capacitado para llevar una vida totalmente propia, incluso a pesar de sus oscuras marcas del comienzo. Quien tiene buenas razones para empezar consigo mismo desde el comienzo más radical, no se puede tampoco dejar desmoralizar por la dificultad que supone abrir las primeras páginas del libro de nuestra propia vida. ¿No es el olvido del nacimiento como tal, fenómeno que determina casi todas las formas de autoconciencia que han aparecido de forma natural, un hecho que tendría que darnos mucho que pensar? ¿No es la expropiación que sufre la autoconciencia respecto a sus inicios asimismo un dato lo suficientemente sospechoso como para apuntar a una situación en falta y tan elocuente como el manto de silencio con el que algunas familias envuelven la existencia de ciertos parientes? Llegado aquí tengo que determinar, si quiero defender la idea de autobiografía en sus rasgos más oscuros, qué es aquello del comienzo real del ser que me pertenece, aun cuando mi capacidad de narración no llegue hasta ese extremo. No hay ningún acontecer de la tradición que en este punto me pueda seducir al autoengaño, no hay dominio destinado por el Ser que me pueda embrujar como un seno materno que no sea el mío propio, ninguna cháchara acerca de la tradición reemplazará ese pro-

ceso único que significa mi llegada accidental a este incomparable mundo. Me siento próximo –también como amante de la palabra–, incluso muy próximo, tanto que podría estar de acuerdo, a la idea de sólo comienzo con mi ser allí donde mi capacidad discursiva empieza y mi memoria lingüística ha conformado el núcleo del yo. No trago, en cambio, la idea de que el lenguaje se me anticipa en todas las ocasiones esenciales. ¿No resulta algo escandaloso que el lenguaje se arrogue el derecho de separarme para siempre del comienzo en los comienzos prelingüísticos de la vida? Aunque le agradezca que me oriente y que me dote de aptitudes para actuar en el mundo peligroso del afuera, sé perfectamente también que sólo me ha secuestrado como un pirata que se agarra a mi vida con sus garfios, arrastrándola un poco más lejos de la orilla materna; él un día me abordó con palabras deslumbrantes y órdenes tajantes, como una madre superiora que me hace bailar al toque de su silbato. Durante mucho tiempo el lenguaje es capitana, con amplios y plenos poderes decide sobre la mayoría de lo que acontece en cubierta, aunque también sobre las cosas bajo cubierta. Sin embargo, en mi botadura –por seguir con el mismo símil, que puede evocar el *Libro de arena*, pero también las biblias cristianas– existían otras fuerzas en liza que las lingüísticas –y entonces se inscribieron en las primeras páginas de mi historia, tanto que permanecen, cosas repletas de consecuencias–. Incluso cuando siguiera siendo incapaz para siempre de volver a la página de estos acontecimientos, sé, no obstante, que existen y que estas páginas portan densas huellas. En ellas permanecen las marcas a fuego de la luz, los indelebles caracteres que conducen a la inscripción en la vida; llevan los tatuajes del nacimiento y de esas silenciosas noches infantiles en las que se abre la totalidad del mundo y en las que el *pavor nocturnus* hace marcas en los nervios –el mismo que se reconoce más tarde en la metafísica–. Desde entonces la vida es conducida hacia el día, hacia el lenguaje, hacia el mundo, pero el día del lenguaje, el día del mundo tienen a sus espaldas esa silenciosa noche infantil del comienzo; sigue a la transparente noche de la Nada en donde el

mundo busca su ocaso antes de que pueda ponerse; sigue a los inhóspitos crepúsculos en los que crecen las sombras de los nombres y destinos no pronunciados. El día del lenguaje sigue a ese balanceo lleno de presentimientos que, en la brisa del sentimiento, se desliza por todo lo contiguo del mismo modo que el agua penetra en toda cavidad. Antes de que las palabras y las frases se extiendan, la psique desemboca en un colorido y fluido sentir que penetra disolviéndose placentera, táctil y amistosamente en la vecindad de las cosas. Sin embargo, desde el momento en el que el lenguaje domina, desde el momento en el que las palabras nombran las cosas, y entran en escena paulatina y recíprocamente yo y mundo, el alma anteriormente disuelta en el mundo aprende a contraponerse a una masa de objetos. Cuando entra en liza la fuerza determinante del lenguaje, el plasma del mundo empieza a solidificarse. La superficie infinita de lo existente se divide en parcelas de significado que seccionan el volumen indefinido de los fenómenos en posiciones; en lo ilimitado se organizan márgenes y marcos, lo amorfo toma forma, lo fluido trama una canalización rígida que hace cristalizar lo indistinto en diez mil cosas diferentes. Los vocabularios abren mundo, las gramáticas forman las relaciones entre lo existente, los discursos rigen los campos de lo efectivamente positivo.

Señoras y señores, la idea de una autobiografía radical sigue siendo en sí misma contradictoria en la medida en que considere el lenguaje narrativo ya existente como una evidencia ya en marcha y, al lado de ésta, las organizaciones del tiempo y las formas curriculares que han comprendido la vida siempre como un curso. Una autobiografía fundamental que perdure en el receptáculo interno de la conciencia individual y no se empeñe en ser una metafísica de la identidad, sólo aparece en los espacios iniciales de la vida separada cuando sigue a ese flujo silencioso donde las cosas aún sin nombre juegan en las orillas del concepto sin petrificarse. Quien busca volver a la página donde yacen los tempranísimos signos de sus comienzos, comienza otra vez en el sentido verdadero de la palabra:

abre las páginas vacías en las que se graban las primeras diferencias, desenrolla el pergamino vivo que porta las marcas aún punzantes de su tatuaje particular. Lo que se pone de manifiesto aquí no hace sino confirmar la suposición psicológica de que hay capas o estratos de lo anímico en los que el tiempo se detiene. Ahora bien, tan pronto como se exponen las páginas de esta presencia temprana sin lenguaje, empiezo a comprender por qué sobre su hojear se cierne la apariencia de la imposibilidad. Detrás de la protectora conciencia de no poder hacerlo se agita el temor y el pánico de quizá ser capaz de ello. Pues, si yo pudiera regresar a mi comienzo real, ¿qué es lo que pasaría? ¿No se revelaría de una vez la falta de límites de lo inicial? El hipersensible *apeiron* de la noche infantil se abriría de nuevo; el libro infinito del mundo se desparramaría en pedazos evocando los horrores de la falta de objetividad. Pero sobre todo ocurriría esto: me atravesarían de nuevo las agujas de la realidad para dibujarme con la terrible tinta de la identidad, y otra vez se acercaría el hierro ardiente a mi piel para marcarme las propiedades reconocibles y grabarme los signos de la separación a prueba de falsificación entre los omóplatos.

Dado que este radical volver la página atrás en el libro de la vida no puede separarse del riesgo de toparse de nuevo con el temprano horror de la existencia, en no pocas ocasiones constituye para nosotros una ficción benefactora el hecho de creer que hemos olvidado pertinentemente estos acontecimientos prelingüísticos. Pues ¿qué sería de la necesidad humana de días tranquilos si éstos no vivieran bajo la protección de la oscuridad del comienzo?

Señoras y señores, con estas reflexiones quisiera dar a entender que uno tiene que tener buenas razones para emprender el experimento radical autobiográfico del comenzar de nuevo en el comienzo radical. Con la mera curiosidad o por simples motivos académicos no se llega muy lejos en una expedición de este tipo. Sólo cuando fracasa una forma de vida, cuando una tradición envenenada resulta ya insoportable para una conciencia individual, cuando irrumpe una

voluntad deseosa de romper el círculo vicioso en el que ya se encuentra y arrancarse de una tradición de destrucción familiar y nacional, entonces el *pathos* del comenzar se convierte en una pasión real. Saber si todo esto puede conducir a resultados válidos, es una cuestión que dejo abierta. Baste aquí con apuntar a esa aparición objetiva de la voluntad para comenzar de nuevo y de la fe que la hace posible. La prueba de que existen esta voluntad y esta fe nos la brindan algunos de los fenómenos más importantes de la cultura humana: las religiones con su promesa de renacimiento; la poesía con su compromiso de buscar mejores mundos al lado del malo ya real; las terapias, prometiéndonos la posibilidad de comenzar de nuevo nuestras vidas; y la filosofía originaria, con su propósito de aliviar a las almas pensantes por su despedida de esas opiniones previas desfiguradas y a la luz de reflexiones verdaderas llevarlas de nuevo al mundo. La religión, la poesía, la terapia y, con algunas limitaciones, la filosofía son vistas en general como instituciones constantes de las grandes culturas. Gracias a su gran antigüedad y su obstinado retorno, ellas demuestran que innumerables hombres desde hace milenios han conocido la razón más poderosa para exigir nuevos comienzos radicales de la vida. Desde el principio de las tradiciones escritas se muestran múltiples impulsos que dan testimonio de la necesidad de extinguir las malas experiencias vitales y del deseo de restablecer las oportunidades que una vez se abrieron cuando las primeras hojas de la vida no habían sido todavía escritas. Sin la capacidad de comenzar de nuevo por mejores motivos o, como se dice en la actualidad, sin el valor de anticipar suposiciones contrafácticas, la humanidad, sobre todo en sus culturas históricamente centrales, seguramente hace tiempo ya que habría perecido a manos de las experiencias heredadas, habría sucumbido por tristeza crepuscular, por el veneno cadavérico de la conciencia de los hechos. Los procesos de aprendizaje milenarios de la amargura la habrían cansado incurablemente de la vida. ¿Y éstos no se encuentran por todos lados? ¿Pero no ha existido siempre una lucha entre la tendencia a la petri-

ficación y a la revivificación? ¿No ha abierto el genio regenerativo del hombre siempre nuevas posibilidades de volver atrás las páginas de los capítulos mortales de la historia y responder a la tradición más atroz con la fundación de nuevas formas de vida partiendo del espíritu del comienzo? Estas reflexiones, señoras y señores, muestran con claridad por qué una poética del comenzar tiene como condición justo lo contrario de la arraigada predilección romántica por los buenos y viejos tiempos. Cuanto más radicalmente tratan los hombres de volver a sus páginas de atrás, más poderosas son las razones que tienen para comenzar de nuevo y más intensa es su preocupación por que algo que tiene un comienzo complicado no termine también convirtiéndose en un mal final.

Señoras y señores, permítanme concluir esta hora de nuevo con una historia que no procede de nuestra vida cotidiana. Su héroe lleva como nombre Jan van Leyden, lo que recuerda, en holandés, a un tal Jantje van Leyden, holgazán y pillo, y, en alemán, a una figura novelesca en la que se fusionan los rasgos del conocido pillo de Eichendorff y los de Sigmund Freud. Podemos encontrarlo en el ensayo novelesco que lleva como título *El árbol mágico. El nacimiento del psicoanálisis en el año 1785*, donde su nombre aparece en el índice de personajes en segundo lugar, acompañado de la siguiente descripción: "joven médico vienés de carácter pasivo, con buena disposición para el aprendizaje, dotado para la especulación, de tendencia erótica básicamente polimorfa. Tipo del psiconauta". Evidentemente, se trata de un hermano casi cien años más joven del famoso psicólogo vienés. Sin embargo Van Leyden nunca un escribirá un libro titulado *La interpretación de los sueños*, ni tampoco ningún ensayo sobre el malestar de la cultura. Su particular modo de descubrir el psicoanálisis se aparta en realidad significativamente de las propuestas presentadas por sus colegas vieneses posteriores. Pues a él le impulsan unas experiencias que hunden hondas raíces en ciertas disonancias primordiales y en experiencias de malestar ante el mundo muy originarias, en cierto modo muy similares a las que llevaron a Freud a

formular su teoría del complejo de Edipo. Van Leyden no nos ha legado ninguna obra voluminosa, sino tan sólo dos cartas: la primera, acerca de la demonología burguesa, una ciencia que es más conocida por su nombre oficial, psicología; y la segunda, sobre la revolución fluida de la era moderna, liberada a través del capital, las informaciones y otras asuntos eléctricos, y además el ambicioso proyecto de una antropología que es conocida bajo el subtítulo de *Tractatus psychologico-philosophicus*. El documento clave de la expedición psicológica de Van Leyden es, sin embargo, el registro de un sueño, que aparece en el capítulo dieciocho del libro. Lo que merece la pena es que tiene el carácter de lo que suele llamarse un sueño iniciático. La particularidad de estos sueños reside en que no se sirven de imágenes extrañas a modo de cifra de ideas oníricas ocultas. En ellos algunas veces aparece un lenguaje de imágenes de una explicitud que desarma y aterra a la vez, como si el alma se hartara de jugar con códigos simbólicos y quisiera confesar sus contenidos de manera tan sincera como le fuera posible. El sueño de Van Leyden muestra el inaccesible comienzo de la vida desde el interior; invoca lo que en vano el hombre apenas logra llevar a su presencia. Él hace que renazca el acontecimiento del cual la mayoría de los hombres sólo quieren sentir que no estaban allí en ese momento. Sólo más tarde los padres nos cuentan cuándo sucedió, y nos alimentan con la complaciente insinuación de que ese día ha de ser celebrado en su retorno anual. Van Leyden, sin embargo, quiere conocerlo por sí mismo; se ha desmarcado de ese saber de oídas, su viaje al submundo autobiográfico conduce más lejos que la tradición. Como un Orfeo ilustrado, él entra en su propia sombra. Y sueña:

> "Un zumbido [...] se extendió por el lugar. Se dio cuenta al cabo de un momento de que ese sonido salía de su propia boca. Largos gritos empezaron a enroscarse en su cuerpo. No tardó mucho en enrollarse en aquellos hilos cortantes que salían de su boca. Cuanto más gritaba él, más empezaba a dilatarse el tiempo. La espera se le

abultaba en la garganta como una mordaza. En el paladar le creció una bóveda muy profunda y azul, de la que unas placas metálicas mojadas le caían sobre el pecho y el bajo vientre. Cuando las planchas chocaban entre sí, una aguda vibración retumbaba en el aire [...] El tiempo seguía extendiéndose más y más y se convertía en un suplicio que no tenía fin. Del interior del dolor brotaba un Ahora infinito, cuya huida significaba el objetivo de la vida [...].

Él sintió la sangre en el paladar y una opresión en el cráneo. El puente de la nariz ejercía una presión mortal en el universo de la cabeza, lleno de una luz rojiza y vibrátil. Como un ácido, la desesperación le corroía interior, y se despertaba la angustia con la que la vida empieza a sentirse irremisiblemente perdida y limitada [...].

Avanzó con la corriente por la oscura galería hasta que sintió cómo la corriente crecía y le subía por las piernas. Las paredes del túnel subterráneo se emblandecieron. Oscilaban como grandes mangueras que se retorcieran por la presión de las masas que circulaban por ellas [...] Él temía ahogarse en los ácidos caldos del tubo. La corriente le zumbaba en los oídos. Desde lejos le llegaban gritos sordos y gemidos. La corriente empezó a tirar de su cuerpo con violencia. Las paredes del tubo le empujaban hacia abajo por una especie de chimenea en cuyo extremo se abría una hendidura iluminada. Era el horror mismo. Él nunca resistiría aquella luz espantosa. Una ola púrpura se acercó deslizándose desde las plantas de los pies hasta el vientre como un gran manguito eléctrico incandescente. Él se comprimía con infinito esfuerzo contra la chimenea en cuyo extremo la luz afilaba su cuchillo. De nuevo, la ola de chispas violetas le recorrió el cuerpo que iba cayendo con una lentitud infinita, hasta que otra ola se precipitó sobre él con un resplandor verdoso y otras más azules y claras rompían en su cuerpo. Ya había una parte de él afuera, expuesta a una luminosidad terrible. Había perdido, pero también había vencido en una lucha que nunca debió ganar [...].

Algo ácido empezó a arder, un gran fuego le chamuscaba el interior. Brotó la amargura y en la cabeza ardió un inolvidable y do-

loroso olor a cloro y luz, a ácido y a existencia. Un última ola lo barrió haciéndose un grito que ascendía de las piernas y salía al exterior por la abertura de la boca. Era un grito de jubilosa desesperación y derivado del propósito, una y otra vez frustrado, de llegar al fondo de este horror y acceder al sentido último de la catástrofe. Entre las sienes repiqueteaban las campanas de la luz [...]".

(PETER SLOTERDIJK, *Der Zauberbaum*, Frankfurt del Meno, pp. 240-242. Traducción castellana: *El árbol mágico*, Barcelona, Seix-Barral, 2002.)

Señoras y señores, espero poder exponer en la próxima lección algunas reflexiones que arrojen algo más de luz sobre lo que acaban de oír. Les hablaré de la ceguera filosófica hacia el fenómeno del nacimiento y del arte de Sócrates como comadrona. En este asunto la famosa cigüeña del mito se juega el pescuezo dos veces. En un primer momento fueron las teorías sexuales infantiles las que tuvieron que dejar paso al avance de la Ilustración; luego tocará el turno a los propios cuentos que se cuentan a sí mismos los adultos.

LA MAYÉUTICA SOCRÁTICA Y EL OLVIDO DEL NACIMIENTO EN LA FILOSOFÍA

En esta hora, señoras y señores, se decide el éxito o el fracaso de estas lecciones. Es como si en cualquier salida de la sala un convidado de piedra hiciera guardia para cobrarse por última vez los costes del esfuerzo de todas las insinuaciones realizadas. Soy consciente de haber hablado imprudentemente en la hora precedente, ya que he jugado con lo apenas imaginable y con el pretexto de que lo que más urgía pensar era tener una idea de lo impensable. Hoy me sucede como si en un arrebato de donjuanismo teórico tuviera que expresar algo que es más peligroso que invitar a un comendador asesinado a cenar.[1] Es como si hubiera invocado a las Madres y tenido una cita con el caos originario a las 18.15 para tomar el té. Me gustaría que ya fueran las 19.00.

Pero son las 18 horas y dieciséis minutos, y los últimos anuncios que les he hecho se han tornado espíritus vengativos cuyo aliento siento en mi nuca. La promesa de empezar hoy con la idea de una autobiografía radical contra los cuentos filosóficos de los adultos se me antoja de repente tan estéril como las estratagemas de Münchhausen, algo más propio de gente que vuela en balas de cañón hacia los turcos o para teóricos en busca de fundamentos últimos, esto es, para personas a quienes nada humano les es ajeno, siempre y cuando, claro, sea a priori. Pero me parecía cosa seria, y quería poner de manifiesto

---

[1] Se habrán reconocido las distintas alusiones a la obra de *Don Juan*. *(N. del T.)*

la ceguera de la filosofía ante el hecho del nacimiento. Me imaginaba retomando el papel desempeñado por el hombre frenético, necesariamente representado una y otra vez, para anunciar en una plaza aún más necesitada de definiciones concretas la segunda muerte de la cigüeña. Me refiero a la cigüeña en la que creen los adultos cuando se retrotraen a esa laguna de la memoria y tratan de acceder a sus propios comienzos. Señoras y señores, acuérdense: a lo largo de una hora yo les traté de sugerir con cierto tacto que, a pesar de toda apariencia en contra, tenía que ser posible abrir las primeras páginas del libro de nuestra vida. Había afirmado que esas hojas irreconocibles por la oscuridad del comienzo y pegadas por el olvido podían ser encontradas de nuevo y descifradas en los actos más antiguos de nuestra estancia en este mundo. Quería llamar la atención sobre el escándalo protocolario, valga la expresión, que se cierne sobre casi cualquier vida. Porque su visita oficial al mundo, señoras y señores, se trata de una forma tan grosera y desmemoriada por su propia conciencia que parecería que ustedes son un don nadie que tras venir del Sur una noche atraviesa furtivamente y sin papeles la frontera. Para decirlo abiertamente, me gustaría apelar a su orgullo y aguijonearlos para que no dejasen pasar por alto esta violación del protocolo. Los invitados oficiales tienen derecho a ceremonias de recibimiento; todo hombre, ya sea semejante a Dios o no, sea alegre o triste, tiene derecho a ser saludado como un huésped importante en la oscuridad de la tierra. Ahora bien, da la impresión de que por lo que respecta a nosotros se hubieran ahorrado los formalismos más sencillos. Nuestro viaje tuvo lugar en la oscuridad. En algún momento, en alguna parte –esto sólo se experimentó más tarde–, nuestra máquina tomó tierra en la pista de aterrizaje del mundo; el mismo visitante oficial parecía como si estuviera en estado de coma, un perezoso funcionario del registro civil extendió los documentos usuales, los padres entregaron al nuevo visitante como si le hubieran llevado sin cortesía alguna a la aduana, y así hasta que sólo mucho más tarde, tras años de extrañeza, en algunos huéspedes del mundo surgen las

dudas acerca de la corrección del trato recibido: ¿por qué en el aterrizaje no esperaba una formación de honor de los allí ya presentes como es debido? ¿Por qué no se escuchó a ninguna orquesta entonar ningún himno nacional o natal? ¿Por qué reina sobre esta acción biográfica envuelta por la noche y la niebla un silencio tan hondo? ¿Y por qué ocasionalmente uno sospecha que a este silencio corresponde un suspiro cuya vehemencia no aparece en ningún protocolo?

Son las 18 horas y veinte minutos, señoras y señores, mi entrenador personal me grita desde la banda que no intente ganar tiempo, que es demasiado pronto para detener la pelota, me dice que hasta quien se da por satisfecho al final con un empate tiene que dar un paso al frente y dar trabajo al portero contrario. Pero los entrenadores hablan siempre para sordos, y el mío hace como si no supiera nada de la sequía goleadora de los delanteros que vemos actualmente en todas las ligas de fútbol. Señoras y señores, he de decirles que hoy siento de una forma especialmente virulenta los síntomas de dolor que acompañan a la dificultad de comenzar. En las últimas ocasiones podía darme por satisfecho con quedarme en los momentos preliminares y arrojar luz sobre la estructura del doble comienzo desde diferentes lugares. Bastaba con explicar que uno tenía que estar ya inscrito para escribir, y tenía que haber sido comenzado para comenzar. Estas reflexiones podían seguir una lógica regresiva muy simple: se retrotraía todo comenzar actual a un comienzo anterior y se ponía de manifiesto detrás de cualquier comienzo aparentemente propio un comienzo extraño mucho más antiguo. Si hoy hay estreno, es sólo porque es una repetición de una prueba general que a su vez está insertada en una serie de pruebas anteriores. Si yo hoy puedo hablar en primera persona, es porque antes alguien se ha dirigido a mí con un tú.

Hoy, sin embargo, nos toparemos con la otra cara del problema del comienzo. Pues si yo realmente he comenzado algo, sólo se demostrará en lo que viene a continuación. Si lo que yo diré hoy no es la continuación de los anuncios de la última vez, entonces lo precedente

no era ningún comienzo de nada. Es verdad que podría con lo de hoy volver la espalda a lo hasta ahora dicho y volver a empezar otra vez algo nuevo... podría comportarme al estilo moderno y rendir homenaje al manierismo de la discontinuidad, entonces también podría renunciar a esta novedad otra vez a favor de otra singularidad, y en todos estos gestos se pondría de manifiesto retrospectivamente que no eran comienzos, sino más bien saltos, rupturas, pasos y otros tipos de "momentaneidad" sin consecuencias. Lo que se anuncia hoy más bien es una continuación de lo dicho hasta ahora que pone a prueba el comienzo realizado como tal. Desde una perspectiva regresiva, comenzar significa un siempre ya ser-comenzado; desde una perspectiva progresiva, comenzar significa, sin embargo, un ya siempre proseguir, o –si se quiere incluir el inevitable viraje hacia atrás– haber-comenzado significa continuarse a priori. En la continuación se delata el comienzo, la continuación es el comienzo real. Cuando Maurice Blanchot afirma: "*Pour écrire, il faut déjà écrire*", nos ofrece una pieza maestra de las duplicaciones genuinamente características que aparecen en todas las expresiones de proceso importantes para actos espirituales y vitales en el Afuera. Él también habría podido decir: para escribir, hay que seguir escribiendo. Señoras y señores, si yo ahora, en este momento, cuando son las dieciocho horas y veintidós minutos, interrumpiera este ensayo de un nuevo comienzo poético y mayéutico de la filosofía, entonces no habría comenzado hace dos semanas. Para demostrar el carácter de comienzo de lo hasta ahora dicho, hoy tiene que darse un paso que conduzca a lo irrevocable. Si hoy truena, es porque antes ha relampagueado, pero también es válido decir lo contrario: si lo precedente no hubieran sido rayos, no habría ningún trueno posterior, ni hoy ni tampoco más tarde.

Señoras y señores, he sugerido en la última ocasión que era posible abrir la primera página aparentemente perdida de nuestra historia finita. Ahora les propongo la imagen de que el nacimiento humano es como un relámpago que se vuelve bruscamente hacia estas

primeras páginas olvidadas del libro. Para nuestro presente este acontecimiento es sólo una tormenta muy lejana de cuyo epicentro parecía que habíamos escapado desde hace tiempo. Sin embargo, quisiera que repararamos en una cosa: este acontecimiento lejano no es para nosotros algo completamente pasado mientras su trueno todavía pueda alcanzarnos. Reflexionen sobre esto: el relámpago del nacimiento posee la extrañísima propiedad de no extinguirse una vez que ha brillado. Si durante una tormenta nocturna se abre el cielo y durante un segundo un relámpago hace temblar el paisaje, comprobamos cómo poco después no existe oscuridad más profunda. El relámpago del nacimiento, en cambio, sigue estando en cierta medida en el cielo, e incluso a la larga se confunde con el mismo cielo; de ahí que uno se acostumbre a creer que hay claridad –porque el sol brilla, porque es de día, porque funciona la iluminación de la sala–, pero en el fondo sólo hay claridad porque el relámpago del nacimiento no ha cesado de iluminar y porque él, aunque se torne incluso invisible e imperceptible, contribuye a que todo lo visible alcance visibilidad. El relámpago del nacimiento es así el claro o calvero [*Lichtung*] en el que se mueven todos aquellos que llegan al mundo. Ahora bien, sólo el trueno natalicio que llega después es capaz de sacudirnos y hacernos despertar de la costumbre de vivir bajo la luz del relámpago duraderamente invisible. Truena ocasionalmente en la conciencia cuando irrumpen los acontecimientos que se asemejan al acontecimiento fundamental. Algunas veces somos succionados por una marea de procesos que nos impulsan de nuevo a lo Libre [*ins Freie*], tal vez incluso no de nuevo sino en cierto modo por vez primera; luego, el venir al mundo continúa por medio de dramáticos empujones que actúan repitiendo e inaugurando al mismo tiempo. Cuando en la vida consciente se atraviesa y se va más allá de un determinado umbral, también vuelven a emerger, como en un pánico escénico vital, los síntomas que forman parte de las incomparables turbulencias de la tormenta primaria. La angustia y el éxtasis son, entre otras cosas, manifestaciones de ese trueno natalicio

que en ocasiones necesita casi de media vida para alcanzar su objetivo. De ahí que la predisposición a la angustia y la capacidad de éxtasis puedan servir como indicios indirectos de esta sensibilidad meteorológica ontológica inherente a las almas poéticas y, en ocasiones más raras, también a las filosóficas.

Señoras y señores, ya no miro más al reloj. La idea de una autobiografía filosófica radical a partir de este momento no necesita ya de observaciones preliminares. Puedo iniciar ahora una jugada en cuyo poder ofensivo uno puede fiarse en las situaciones más complicadas. Para ello acepto un modelo que Friedrich Nietzsche ha pasado al filósofo vivo posterior; me refiero a la siguiente y trascendental nota de la obra *Más allá del bien y el mal*, que reza así: "Poco a poco se me ha ido revelando qué es lo que ha sido hasta la fecha toda gran filosofía: la autoconfesión de su autor y una suerte de *memoires* involuntarias e inadvertidas [...]". Si esta frase de no poca trascendencia histórica consiguiese el asentimiento general, no tendría más remedio que transformar radicalmente todo lo que hasta ahora se ha llamado filosofía. Es más, obligaría al oficio del filósofo a marchar por un camino en el que todo pensador tendría que convertirse en el autobiógrafo de su propio pensamiento, quizá incluso en su propio psicoanalista, en tanto en cuanto las formas superiores de reflexión también se han asegurado su patogénesis. Sin embargo, como es sabido, de un giro semejante en la filosofía tras Nietzsche poco hay que decir. Al contrario: uno tiene necesariamente la impresión de que desde la nota de Nietzsche en el siglo sólo se han consumado los impulsos más poderosos hacia la despersonalización del pensamiento. Cuán lejos ha llegado entre los filósofos esta borradura de las huellas confesionales y autobiográficas en sus textos puede apreciarse desde Husserl y Carnap, desde el primer Wittgenstein y los filósofos analíticos, así como en todo lo que ha seguido hasta el día de hoy: paisajes lunares conceptuales y vacíos de todo componente humano.

Ahora bien, con este diagnóstico nada se ha decidido acerca del contenido de verdad de la tesis de Nietzsche. Podría suceder, además, que la despersonalización de la teoría filosófica en el siglo veinte fuera algo así como una autoconfesión a regañadientes de sus autores, y que cuanto más brillase la ausencia de gestos autobiográficos tanto más evidentes fuesen los monumentos autotanatográficos presentados. Por lo demás, los adjetivos "involuntario" e "inadvertido" poseen un alto valor estratégico, son los que realmente insuflan mayor aliento a la tesis nietzscheana. De ahí que el enunciado nietzscheano no haya podido hasta ahora refutarse, pues, a tenor de su hechura de diagnóstico de las profundidades, también puede llevar razón incluso frente a la propia autoconciencia del afectado. Pasa con la concepción filosófica como diagnóstico de Nietzsche como con la invención del diván: sólo desde el momento en el que existe el psicoanálisis, puede uno decidirse a no pasar por él; sólo desde el descubrimiento del inconsciente, puedo uno resolverse a no tomar en consideración "lo suyo propio". Y de este modo, siguiendo la argumentación, sólo desde Nietzsche pueden los filósofos negarse a imaginarse sus teorías como confesiones personales. Estas negativas, sin embargo, inútilmente se protegen de ser a su vez interpretadas como confesiones involuntarias: quien lo desee, ve también en sus síntomas, que delatan lo que debe allí ocultarse. Desde que los argumentos de tipo diagnóstico ya no pueden evitarse en el escenario de lucha de las opiniones, existe en toda diferencia de puntos de vista un epicentro crítico que puede desembocar en la guerra total de los argumentos.

Señoras y señores, Wittgenstein opinaba que el saludo de los filósofos entre sí debía ser: "¡Tómate tu tiempo!". Con ello quería llamar la atención sobre el hecho de que todo lo que los filósofos expresan suele decirse demasiado pronto y demasiado rápido. *De facto*, los filósofos modernos se saludan esbozando una risa educada que parece decir: "No te fijes en mí y yo tampoco me fijaré en ti"; "pasa por alto que haga la vista gorda y yo pasaré por alto que tú haces la

vista gorda". Éste es el sentido genuino del tan citado "a priori de la comunidad de la comunicación". Este desinterés orientado a la ignorancia es la base sobre la que descansa el conjunto de la nueva filosofía. Y cabría añadir algo más: este acuerdo de ceguera entre colegas funciona muy bien salvo en pocas excepciones, pues garantiza a las facultades filosóficas la continuidad de sus éxitos en su arte de explicar el mundo sin complicarse excesivamente la vida por medio de un trato con él más cercano.

Uno que guardó las distancias frente a tales acuerdos fue el ya citado Friedrich Nietzsche. Señoras y señores, el autor de *La ciencia jovial* fue un egomaníaco aguafiestas que no se arrugaba ante ninguna consecuencia. Y carecía de todo tacto a la hora de no hacer la vista gorda con sus colegas; quizá porque él era sólo alguien que se sentía indefenso ante una verdad que le resultaba más difícil de ignorar que a la mayoría. En pocas palabras, él contempló al hombre, y porque se le hizo duro también el amor al hombre se alivió con el desprecio. Buscó los grandes fines de la contravoluntad para compensar su náusea con la admiración que alguien puede profesar a un contrario al que no se le puede atribuir grandeza. Bajo estas condiciones psicológicas se llega a una de las constelaciones más increíbles en la historia de la filosofía: lejos de hacer la vista gorda, Nietzsche ve algo en Sócrates, o cree al menos ver algo en el gran filósofo que hasta ese momento nadie se había atrevido a observar; expone el sentimiento certero de saber cómo le iba en realidad al hombre más sabio. Como si dos mil años quedaran en suspenso, reta a duelo a la figura más venerada y enigmática de la tradición filosófica europea. Nietzsche habla en este momento como si se contrapusiera a un Sócrates contemporáneo y rival. Mediante un acto de fuerza imaginativa carente de precedentes bosqueja un retrato del filósofo que, por el modo de su revelación, compensa de algún modo la perversidad que hasta ese momento se había mantenido oculta. Señoras y señores, hoy sabemos que cuando hablamos de Nietzsche nunca se trata de colorear pálidos problemas académicos del pensamiento con estrategias re-

tóricas. Su rabiosa actualidad procede de fuentes calientes. Nietzsche "tiene" realmente esos problemas acerca de los cuales muchos otros autores sólo escriben; él vive sobre un suelo volcánico que desde la erupción de los viejos problemas sigue siendo fértil, incluso en ciertas ocasiones él mismo es el volcán del que fluyen las corrientes de problemas. "Yo no soy un hombre, soy dinamita", dijo cerca del fin de su última erupción, a modo de un vulcanólogo o maestro pirotécnico que habla de sí mismo.

Nos son ya conocidas las reservas de Nietzsche frente a los rasgos sospechosos de la figura de Sócrates desde la aparición de su primer escrito como profesor de filología clásica de la Universidad de Basilea: *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música*. Según Nietzsche, Sócrates representa el primer ejemplar de lo que denominará el hombre teórico; por su culpa se introduce el demonio de la reflexión en el mundo, y con ésta la incapacidad de ser justo con el sentimiento trágico de la vida de la Antigüedad. Sócrates aboga por el optimismo de la Ilustración y por las empalagosas esperanzas en la mejora del hombre a través de la práctica de una virtud susceptible de ser aprendida; él es el Padre de la Iglesia y el origen de la piedad teórica y el moralismo, a partir de él se canta la canción del hombre bueno y otras arias filantrópicas de castrados. Pero también es el primer nihilista en el que la voluntad vital es destruida por las quimeras de la autoobservación. En su figura, los instintos negadores ganan la palma y crean una forma psicológica en la que las grandes pasiones son desterradas por una razón eternamente despierta. En él el espíritu deviene luz eterna, luz que, como un ojo de cristal panóptico, fija su mirada sobre los restos de la vida anímica interior. Con Sócrates, opina Nietzsche, la humanidad occidental, en efecto, es conducida a la razón, pero a una mórbida razón que no puede tocar nada vivo sin destruirlo. Por ello Sócrates sería el primero de los "últimos hombres".

Señoras y señores, como se sabe, este ataque antisocrático ha influido no poco en algunas formas de irracionalismo que han hecho

estragos, sobre todo, en la primera mitad del siglo veinte. Sin embargo, este irracionalismo vulgar, como puede apreciarse fácilmente, descansa por regla general sobre ciertos malentendidos y resentimientos, toda vez que la presunta contraposición entre espíritu y vida sólo entra en escena allí donde la vida dañada busca culpables e inculpar, privada ya de espíritu alguno, al espíritu como responsable de la falta de vitalidad. Aunque algunos irracionalistas creyeron poder apelar aquí a Nietzsche, lo cierto es que todo ello se presenta como el grosero malentendido de otro malentendido más sutil.

Con objeto de demostrar esta afirmación, trataré a continuación de discutir de nuevo el viejo enigma de la negatividad socrática. La sospecha de nihilismo que inspira al ataque nietzscheano contra el socratismo se revela en verdad ante un examen más atento como un error más sutil: el error en el que Nietzsche cayó en relación al método socrático. Sócrates no comprendió la tragedia, se afirma en *El nacimiento de la tragedia*, y con esta dificultad de comprensión se inició la decadencia del pensamiento originariamente trágico de los griegos, un paso que se presenta desde un punto de vista externo como el ascenso de la filosofía optimista y argumentativa. ¿Pero qué pasaría, preguntamos nosotros, si Nietzsche se hubiera engañado en el punto más sensible de su crítica? ¿Acaso él mismo no comprendió por qué Sócrates no necesitó dar un peso tan grande a la tragedia como forma estética ritual? ¿Acaso no advirtió Sócrates una circunstancia que para él volvía superflua la visita al teatro? ¿Acaso Sócrates no consideraba ya necesario contemplar el ocaso del héroe en el insoluble dilema expuesto sobre el escenario porque adivinó el desgarramiento trágico existente en toda expresión de la existencia humana? Antes de que nos entreguemos a estas especulaciones, queda por determinar lo que Nietzsche creía haber visto en Sócrates para no hacer la vista gorda. Señoras y señores, pienso que la palabra más adecuada para definir la sospecha de Nietzsche frente a este seductor filosófico y su influencia es ésta: bionegatividad. A fin de poder convertirse en el demonio del preguntar omnipresente, este

gran dialéctico, según Nietzsche, tuvo que convertirse en el fondo en un hombre que pusiera en tela de juicio la propia vida y la negara. A lo largo y ancho de las obras platónicas Nietzsche cree ver en los diálogos de Sócrates la puesta en marcha de una reserva nihilista frente a la vida como tal. Cuando Sócrates en sus preguntas se toma tanto esfuerzo para descubrir la falta de fundamento de las opiniones sostenidas por sus interlocutores, no lo hace por un sincero amor a la verdad, sino por un odio visceral contra esa vida de la que brotan inevitablemente las opiniones falsas. En realidad, lo que late en este gran interrogador no es sino una voluntad asfixiante que va paulatinamente extendiéndose: la de poner en evidencia que todas las opiniones que uno mantiene no pueden sino enredarse en autocontradicciones una vez sometidas a examen. Es más, puesto que, en virtud de esta premisa, toda vida se revela como algo que se engaña a sí mismo con falsas opiniones, la vida fáctica queda comprometida del todo. Si, atendiendo a las opiniones de los existentes, la falsedad vital y la falta de fundamentos son datos vergonzosamente omnipresentes, la vida real es, por ende, falsa y absurda. Nietzsche cree así que detrás de la rabia interrogativa socrática se abre un abismo de bionegatividad (un vocabulario más moderno acuñaría aquí el feo término especializado de "necrofilia"). Ciertamente, el lector de Platón puede todavía hoy sentir escalofríos cuando Sócrates habla del impulso de la filosofía a sentir el cuerpo vivo tan muerto como sea posible. Si se tomara esta afirmación al pie de la letra, los reproches más duros de Nietzsche contra el patriarca de la filosofía europea sonarían a nuestros oídos más suaves que acerados. Contemplado a la luz de estas afirmaciones, Sócrates sería el seductor de un suicidio enmascarado bajo una sabia prudencia.

Quisiera, señoras y señores, pasar por alto la sospecha de bionegatividad esgrimida contra Sócrates mediante un doble comentario, uno positivo y otro negativo, bosquejando a grandes líneas en qué medida Nietzsche malentendió a Sócrates... y precisamente en razón de su estrecha cercanía y decisiva intimidad respecto al fe-

nómeno malentendido. Nietzsche es uno de los pocos filósofos modernos, quizá el único digno de ser mencionado como tal, que aún es capaz de mirar a la cara al interrogador demoníaco. Por esto mismo no le trata ni como Gran Señor ni como santo de la tradición, sino como destino. Siente en Sócrates el rayo que da comienzo a la época del pensamiento metafísico. En la negatividad del dialéctico ateniense brilla algo de la misma luz oscura que en esa misma época resplandecía en las grandes escuelas del negativismo asiático y que todavía hoy no se ha apagado del todo. En realidad, Sócrates piensa, como se mostrará enseguida, en medio del rayo del que nace la filosofía, pero sólo Nietzsche oyó el trueno. Hicieron falta dos mil años para que otro pensador cayera en el espacio auditivo de la tormenta en el que nació la filosofía, y que duró hasta que los metafísicos y los filósofos empezaron a sentir perplejidad ante lo que estaba en juego en su trabajo. Quizá tuvo que transcurrir tanto tiempo porque la tradición filosófica se comporta por regla general como un individuo acostumbrado a olvidar su nacimiento cuando se trata de abrir las primeras páginas de su existencia; ella no se acuerda, con verdadero celo autobiográfico, del drama al que debe su existencia; por lo cual, dicho sea de paso, la mayoría de las veces el pasar las páginas de las historias de la filosofía al uso es una experiencia tan abúlica como el hojear los álbumes familiares, donde uno se ve a sí mismo en radiante desnudo moviéndose, inquieto, en la mantita de piel de borrego. Pues así como las fotos sólo nos revelan qué aspecto tenía el niño en ese momento, pero no descubren el secreto inherente al hecho de ser este niño, las historias de la filosofía al uso sólo reproducen lo que los honorables antiguos griegos e indios han expresado, pero no transmiten el misterio consistente en el hecho de ser los pensantes en el escenario del antes del pensar. Nietzsche es uno de los que, sacando fuerzas de una honda capacidad de recuerdo, empezaron a tener presente casi desde dentro las viejas tensiones espirituales. En su ataque a Sócrates no hace sino retomar el conflicto en el lugar decisivo, como si supiera que las grandes cuestiones de la ac-

tualidad no se remueven lo más mínimo si no se logra contemplar al partero de la filosofía occidental en sus asuntos de un modo más crítico que hasta ahora.

Es ahora cuando comprendemos las consecuencias de que la doctrina de Sócrates se nos haya transmitido únicamente a través del velo platónico. Lo que se encuentra debajo del velo sólo se podrá reconstruir indirectamente, a menos que encontremos un acceso "directo" al enigma socrático, rememorando con la ayuda de actualizaciones contemporáneas ese acontecimiento cuyo actor y testigo ha sido el mismo Sócrates. Lo que Sócrates quería realmente no se muestra con tanta claridad en los actos de blanqueo platónicos como en las crisis de algunos pensadores modernos en los que se repite el problema socrático con la urgencia de lo que hay que pensar por excelencia. Allí donde la filología dimite, continúa ocasionalmente el drama, pero ¿qué drama es éste? Sócrates no nos ha dejado línea alguna, y las tentativas precedentes de atribuir al *opus* oral del filósofo un título son tan lastimosamente irrelevantes que no hacen sino desprestigiar al pensador; conocemos suficientemente estas tentativas histórico-filosóficas de llevar a concepto la doctrina socrática: el camino regio de la ignorancia, el filósofo en la calle, la filosofía como arte del morir, la dialéctica como método de la virtud, la mayéutica como coraje para la pedagogía... La única confrontación moderna con el espíritu socrático que no es irrelevante lleva el título, no parco desde luego en intuiciones, de *El nacimiento de la tragedia*. Si mi hipótesis es correcta, a saber, que Nietzsche piensa desde un planteamiento psicodinámico que pone de manifiesto similitudes fundamentales con el propuesto por Sócrates –sólo que él aprecia el lado convexo de lo que Sócrates había proyectado desde el cóncavo–, la reconstrucción del psicodrama entre estos dos espíritus afines podría conducir a una inversión de elementos. En el centro de la praxis filosófica socrática nos encontraríamos entonces con una obra no escrita bajo el título de *La tragedia del nacimiento. El nacimiento de la tragedia* nietzscheano sería, así pues, el trueno cuyo relámpago

vuelto imperceptible iluminaría en la conciencia socrática de la tragedia del nacimiento.

Es ahora cuando el aforismo nietzscheano de que toda gran filosofía es la autoconfesión de su autor y una suerte de memorias involuntarias e inadvertidas puede empezar a funcionar en el asunto tratado. Ahora bien, señoras y señores, ¿realizó Sócrates manifestaciones que no pudiesen ser tachadas sospechosamente de inversiones platónicas e interpretadas en el sentido de memorias inadvertidas? En verdad, entre las afirmaciones realizadas por Sócrates acerca de sí mismo, existen al menos dos, una en *El banquete*, la otra en el *Teeteto*, en las que –al menos, así lo creo– aparecen autodefiniciones realizadas en un grado de compromiso máximo. En primer lugar, Sócrates confiesa en *El banquete* que toda la experiencia que tiene de *Éros* ha sido posible gracias a Diotima y sus vías iniciáticas. De aquí se sigue el llamativo descubrimiento de que el padre de la filosofía europea en los asuntos fundamentales no creía en la argumentación sino en la iniciación. Lo que cuenta aquí en definitiva no son los enunciados sino el *rapport* entre los participantes en el diálogo. Como erotólogo Sócrates no es un teórico sino más bien un provocador: aquello de lo que habla sólo tiene realidad efectiva dentro del campo de fuerza de su seducción. Sin la entrega a la seducción no "se dan" todos los fenómenos de los que habla el discurso del seductor. Una vez que el *rapport* entre los participantes en el diálogo se desliza en la argumentación, se pone de manifiesto el hecho de que la voluntad de no-entrega puede ser más fuerte que la invitación a dejarse seducir. En segundo lugar, en el *Teeteto* –documento fundamental de la epistemología–, Sócrates lanza la pregunta: ¿Qué es el saber? (Aquí habría que señalar que sólo la pregunta como tal puede ser socrática, mientras que la mera tentativa de dar una respuesta positiva conduce de inmediato al mundo del platonismo.) El espíritu auténticamente socrático parece sobre todo ser el que se desarrolla a consecuencia de este ejercicio de interrogación. El joven y bien

dotado para las matemáticas Teeteto confiesa devanarse no pocas veces los sesos en vano sobre este particular. Ante lo cual es famosa la réplica de Sócrates:

> "Sócrates: Sufres los dolores del parto, Teeteto, porque no eres estéril y llevas el fruto dentro de ti.
>
> –Teeteto: No sé, Sócrates. Te estoy diciendo la experiencia que he tenido.
>
> –Sócrates: No me hagas reír, ¿es que no has oído que soy hijo de una excelente y vigorosa partera llamada Fenáreta?
>
> –Teeteto: Sí, eso ya lo he oído.
>
> –Sócrates: ¿Y no has oído también que practico el mismo arte?
>
> –Teeteto: No, en absoluto.
>
> –Sócrates: Pues bien, te aseguro que es así. Pero no lo vayas a revelar a otras personas, porque a ellos, amigo mío, se les pasa por alto que poseo este arte. Como no lo saben, no dicen esto de mí, sino que soy absurdo y dejo a los hombres perplejos. ¿O no lo has oído decir?
>
> –Teeteto: Sí que lo he oído.
>
> –Sócrates: ¿Quieres que te diga la causa de ello?
>
> –Teeteto: Desde luego.
>
> –Sócrates: Ten en cuenta lo que pasa con las parteras en general y entenderás fácilmente lo que quiero decir. Tú sabes que ninguna partera asiste a otras mujeres cuando ella misma está embarazada y puede dar a luz, sino cuando ya es incapaz de ello [...]. Mi arte de partear tiene las mismas características que el de ellas, pero se diferencia en el hecho de que asiste a los hombres y no a las mujeres, y examina las almas de los que dan a luz, pero no sus cuerpos. [...] Yo mismo soy estéril en sabiduría. Muchos, en efecto, me reprochan que siempre pregunto a otros y que yo mismo nunca doy ninguna respuesta acerca de nada por mi falta de sabiduría, y es, efectivamente, un justo reproche. La causa de ello es que el dios me obliga a asistir a otros pero a mí me impide engendrar. Así es que no soy

sabio en modo alguno, ni he logrado ningún descubrimiento que haya sido engendrado por mi propia alma".

[*Teeteto,* en PLATÓN, *Diálogos V*, traducción de A. Vallejo Campos, Madrid, Gredos, 2000].

Se han leído estas manifestaciones dentro de la tradición filosófica masculina casi sin excepción como una sucesión de floridas metáforas pedagógicas y, en el peor de los casos, como una sugerencia pedófila que debía estimular a los hombres jóvenes a ensanchar las piernas del alma ante el filósofo del parto feliz. Ahora bien, estas dos lecturas, tanto la metafórico-didáctica como la estratégico-homosexual, resultan falsas o sólo marginalmente posibles. Me gustaría mostrar que de este párrafo sólo es legítima una lectura literal y radicalmente autobiográfica. El discurso de comadrona de Sócrates revela aquí una autoconfesión, y nos proporciona el meollo discursivo de sus memorias, de las cuales, ciertamente, hay que decir que siguen siendo "inadvertidas" aunque no fueran "involuntarias". Malentendidas fueron ya por Platón, y malentendidas también lo fueron para Nietzsche, quien cree reconocer en la figura de Sócrates el partero de un engendro histórico-mundial: el hombre teórico-moral, razón por la cual, según él, no puede por menos de retar a duelo al fatal mayéutico. Sin embargo, incluso en su malentendido, a causa de su imaginería invertida la comprensión nietzscheana de Sócrates es superior a las restantes interpretaciones filosóficas del asunto.

Creo que Sócrates no olvida en ningún momento, ni siquiera como filósofo, lo que sabe de su madre, la comadrona, sobre el lado pragmático de la llegada física al mundo de los hombres. De ahí que se muestre con gran claridad a sus ojos aquello que los otros sólo quieren pasar por alto cuando empiezan a pensar: no hay ningún parto feliz y no hay ningún nacimiento agradable; es más, el cuerpo sólo ve la luz bajo grandes esfuerzos, y el alma permanece casi siempre envuelta en la oscuridad; el mal parto en los hombres no es la excep-

ción, sino la regla. Todo esto, dicho sea de paso, ha de esgrimirse especialmente contra las opiniones con las que nosotros protegemos nuestra ilusión de haber venido al mundo. Basta con un par de informaciones para poner de relieve que tenemos engendros en la cabeza, pseudoideas, esquemas, ficciones, falsedades, monstruosas opiniones que permanecen ocultas y estupideces lógicas. Nuestro cerebro es un submundo que se confunde con la vigilia, que la mayor parte del tiempo está habitado por sombras e idioteces que han alcanzado el rango de seguridades y orgullosas inconsistencias, por preocupaciones inanes y fatuas autoimágenes. Echando un vistazo a estos estados interiores, Sócrates ejerce el oficio de comadrona trágica: se le presenten los "nacimientos del alma" que se le presenten, él sólo *puede* constatar los niños que han nacido muertos. Cuanto más rígidas son las convicciones, más destructivas son las refutaciones. Cuanto más segura de sí misma está la creencia de estar apoyada sobre fundamentos absolutos, más profunda es la caída en la duda. Incluso el propio Platón no soportaba el negativismo mayéutico de su maestro y comenzó a exigir en cambio un saber positivo, un saber, por así decirlo, nacido a la vida y capaz de resistir la prueba de la comadrona destructiva. Las ideas innatas son una invención ingeniosa de Platón para zafarse del examen mortal realizado por la mirada de la comadrona socrática. De la impaciencia platónica nació la doctrina de las ideas, y junto con ésta también la doctrina de la reminiscencia, causa, a su vez, de una teoría negativa del nacimiento que afirma que el alma olvida sus ideas innatas en el momento de entrar en el mundo. De ahí la justificación de la filosofía como escuela de reminiscencia del alma acerca de su conocimiento preexistencial. Acerca de todo esto Sócrates había enseñado –o, mejor dicho, escenificado– supuestamente lo contrario en lugar de abrazar una doctrina: no son precisamente ideas, sean innatas o adquiridas, aquello de lo que el alma tiene que acordarse; de lo que tiene que acordarse es de su nacimiento, para así retrotraerse, en un momento anterior a la vida sumida en opiniones heredadas, hacia una irreflexión inicial fecunda

en pensamientos. Para ser capaz de esto, todas las ideas presentadas acerca de cuestiones vitales de importancia tienen que ser anuladas y reelaboradas una tras otra; es más, incluso los pensamientos más nobles y verosímiles han de ser trasladados a un estado en el que oscilen entre la validez y la invalidez, de tal forma que pierdan todo poder definitorio. Esto no significa, sin embargo, caer en el relativismo escéptico... es absolutismo mayéutico. Sócrates no trata, como sí hará Platón más tarde, de ayudar a que el alma consiga la soberanía sobre las opacas opiniones dominantes; él no habría tenido más remedio que considerar la noción platónica de las ideas innatas como un engendro más. Lo que importa es que son siempre las almas abortadas las que ya llegan a las opiniones y se adhieren a ideas rígidas. Sin embargo, si nos fijamos en las opiniones y las ideas atendiendo a su efecto, no son nada más que desajustes en la capacidad de tomar parte en el juego de *Éros*. Las almas infectadas por él tienen que perturbarse, enojarse, avergonzarse, excitarse y desarmarse por la dialéctica negativa tanto como para desligarse de la lucha a muerte de la opinión prefijada y así sentir un aliento de esa libertad de espíritu que sopla en el paraíso de la falta de opinión. Lo irónico de Sócrates es que él no es nada irónico cuando asegura en innumerables ocasiones que sólo sabe que no sabe nada. Ante la frase más conocida de todas las frases filosóficas occidentales, los comentadores siguen haciendo cola desde hace dos mil años, rindiendo alabanza al patriarca del no-saber, y todavía convencidos de que sabía más... ¡Qué pícaro reflexivo!

Ahora bien, que Sócrates en este punto hablaba sin ironía, que él, en cualquier caso, se entregaba a un juego que le sobrepasaba, es algo que ya a su entorno inmediato, y tanto más a sus descendientes, no era del todo comprensible. Incluso la propia ironía platónica sólo brinda un pálido reflejo de la total autoexposición de Sócrates a su ignorancia. Sólo el simple hecho de que el discurso de comadrona era algo más que un juego de palabras y tocaba el corazón de su existencia fue algo que sus contemporáneos sintieron con claridad; de

otro modo no hubiera sido posible, como supo informar Diógenes Laercio, que en la Antigüedad no se cesara de celebrar como fecha festiva el nacimiento del gran mayéutico en el día en el que los griegos recordaban a la diosa partera Artemisa. Sólo en este contexto se puede comprender también la paradoja que se esconde tras el símbolo socrático de la comadrona. Según la tradición griega, las comadronas son mujeres estériles; por ello la joven diosa temerosa de los hombres que caza en los bosques puede aparecer como su protectora. Por su parte, Sócrates ejerce su profesión de comadrona para hombres, lo que introduce un factor extraño: igual que su madre. ¿Pero no era su madre entonces estéril cuando regaló la vida a Sócrates? ¿No es esto mismo la prueba viviente de su fertilidad? Este enigma parece solucionarse si se repara en la circunstancia de que las comadronas son mujeres que, como Fenáreta, han dado a luz, pero que sin embargo ya no están en edad de parir. Sólo se convertirán en mujeres sabias si han crecido y se han desarrollado lo suficiente más allá de la falta de sabiduría de traer más hijos suyos al mundo. Es precisamente en este punto donde la referencia de Sócrates a su sabia madre tiene su razón de ser. Su falta de voluntad a la hora de traer al mundo un saber positivo no es sino un reflejo evidente de su extraña posición como hijo de comadrona. Sócrates habla en calidad de hijo sabio de una mujer sabia, su imitación de la madre va tan lejos como para que él vincule la sabiduría misma con la consecución de la esterilidad. Sólo si él mismo ha llegado al extremo de no introducir ya opinión o teoría algunas en el mundo, es capaz de asumir la tarea de asistir en el parto a las embarazadas de opinión y a las hinchadas de teoría. Pero no sólo esto: como buen hijo de comadrona, él participa de esa aureola de las mujeres que asisten al nacimiento, una aureola que permite saber algo de lo más misterioso que pueden experimentar los seres humanos. Es más, si la comadrona se llama, como la madre de Sócrates, Fenáreta, un fenomenólogo estaría obligado por un momento a tomar en consideración sus descripciones. ¿No ha visto esta fenomenóloga despuntar esa verdad que

incluso Heidegger sólo trataba de rememorar [*andenken*] a duras penas? Fue en todo caso Nietzsche quien intuyó que en la verdad por antonomasia subyacía un inaccesible saber femenino que tenía razones para no dejar ver sus razones; sospechaba incluso que su nombre real era "Baubo". "¿Tengo que ser aún más claro?", preguntaba. Sí, desde luego; se ha de serlo entre filósofos, habida cuenta de que "Baubo" significa "coño", el órgano sexual femenino más desvergonzado posible que se enfrenta burlonamente al pueblo masculino durante un breve y vano momento. "Baubo" es la vulva a priori que ofrece y a la vez escatima a los inteligentes filósofos a posteriori los fundamentos iniciales de la sabiduría mundana.

Ahora bien, ¿cómo hay que entender que Sócrates, el hijo de la comadrona, mucho más dotado seguramente que los otros jóvenes, se convirtiera él mismo en un partero de hombres y de almas?

Bueno, creo que el misterio de Sócrates radica en el hecho de que es el último hijo de madre del viejo estilo que consiguió hablar de sí mismo en la tradición ideológica occidental. Los héroes posteriores del espíritu son por lo general ya niños de papá cuyo saber total se deduce de la capacidad para la abstracción radical de lo femenino. Los postsocráticos no tienen ya conciencia de Baubo cuando reflexionan acerca de orígenes en general. Su cigüeña lleva como nombre causalidad, la causalidad lleva a partir de ahora a los niños y los arroja a la existencia por medio de la razón suficiente de mujer-mamá, sorprendida porque los damnificados por el arrojamiento [*Geworfenheit*] de su situación en un mundo ahora completamente extraño ya no puedan alcanzar la felicidad. Pero en Sócrates todavía no se ha llegado tan lejos como para eso. En cuanto partero de almas mantiene por última vez el equilibrio entre una orientación sabia hacia la maternidad y una empresa teórica escolar desarrollada exclusivamente entre los que casi son padres y los que casi son hijos. De ahí que cuando trate con los ambiciosos hijos superinteligentes Sócrates tenga que convertirse en la comadrona asesina bajo cuya dialéctica no pueden sino morir las opiniones, las ideas y las ilusiones. A fin

de que el alma llegue al mundo y lo mejor nuestro a nosotros mismos y los otros, no pueden anidar ideas definitorias ni convicciones positivas. Para seguir la pista de semejantes anidaciones, la mayéutica socrática procede consecuentemente de una forma inquisidora a la vez que destructiva. Su objetivo no es otro que conducir a los interlocutores del diálogo al espacio iluminado de un claro y omnicomprensivo no-saber y llevarles a darse cuenta de lo insostenibles y superfluas que son todas las opiniones sólidas que han encontrado. Casi 2.500 años antes de Popper, Sócrates ya enseñaba un saber que hacía como si no se supiera. Para este proceso los historiadores de las ideas han echado mano de la equivocada expresión de "saber del no-saber": por ella a su vez han cargado el acento sobre el saber de tal forma que la evidencia libremente flotante del no-saber se oscurece en el sentido de un nuevo énfasis en el saber. Así ha sucedido de Platón hasta Hegel y en todas las formas del fenómeno "conocimiento-es-poder" existentes hasta la fecha.

Señoras y señores, llegados aquí podemos ya expresar ese modo de funcionamiento hasta ahora inexpresado de la mayéutica socrática: la asistencia al nacimiento del alma se hace efectiva con ayuda de refutaciones y avergonzamientos en situaciones sin salida, gracias a los cuales aquélla vuelve a caer en el estado como en suspenso del no-saber. Cuando el que piensa no sabe qué hacer, no está más lejos de la sabiduría. Paradójicamente, el alma del que piensa sólo llega pura al mundo cuando pasa por una situación de negatividad fetal en la que no se pueden sostener opiniones del lado del mundo. La mayéutica es así un procedimiento de fetalización. Su acento en el no-saber es por esta razón tan expresivo, porque un alma que no renuncia en su orientación a "mantenerse en guardia", tiene necesariamente que asumir una forma que incluso bajo las condiciones impuestas del ser-nacido y del experimentado saber práctico del mundo en algunos asuntos se acuerde de esa situación de no-opinión del nonato como su a priori fetal. Ésta es, desde luego, una *anamnesis* completamente diferente de la platónica, y que se la podría denominar eró-

tica. Ella pone en práctica el regreso a esa patria del deseo que transciende todo objeto. La *anamnesis* erótica no produce ideas innatas, más bien rememora una inmaculada libertad prenatal de ideas y representaciones de todo tipo. Consecuentemente, prepara el trabajo erótico rememorativo de los dolores del nacimiento. Mientras que en el mejor de los casos las argumentaciones positivas calientan las cabezas y en el peor conducen a la guerra, la perforación de la envoltura de la positividad produce un recuerdo integral del dolor. Pues sólo se tiene que dejar de pensar y sentir en la barrera que supone el olvido del nacimiento para que el continuo fetal también se restablezca en la luminosa vida diurna de la conciencia. Sobre el tipo de alumnos que se muestran dispuestos a aventurarse hasta el fondo en esta *anamnesis* erótica, Sócrates, con conocimiento de causa, sabe decir lo siguiente:

> "Ahora bien, los que tienen relación conmigo experimentan lo mismo que les pasa a las que dan a luz, pues sufren los dolores del parto y se llenan de perplejidades de día y de noche, con lo cual lo pasan mucho peor que ellas. Pero mi arte puede suscitar ese dolor o hacer que llegue a su fin" (*Teeteto*, op. cit.).

Los que tienen relación conmigo: estas palabras encierran una referencia a la particularidad del *rapport* filosófico en el que el psicagogo como psicoanalítico *ante litteram* se perfila como especialista de un deseo imposible. *Mucho peor que ellas*: con estas palabras Sócrates quiere decir que en el dolor de las mujeres sólo aparece una parte de los tormentos que se pueden esperar cuando en la necesidad de la conciencia del adulto masculino se repite la llegada al mundo en su totalidad y como desde dentro. Mientras que las mujeres pueden refugiarse desde siempre en el traer al mundo niños para encontrar una respuesta a la *difficulté d'être* la conciencia masculina se caracteriza por la coacción de venir por sí misma al mundo.

Da la impresión de que Sócrates ha sido el último gran pensador europeo que se podía mover en esta escenografía trágica como si fuera su paisaje natural. Si leemos literalmente el discurso de la comadrona del *Teeteto* como una suerte de autodeclaración de Sócrates en última instancia no irónica, se desvela en ella un punto de vista sobre la praxis serenamente trágica de la psicagogía filosófica. Quien discute con Sócrates no necesita ser ningún héroe para sentir abrirse la desgarradura de la falta de salida en su existencia. Sócrates es uno de los últimos europeos que abrazan el conocimiento arcaico de que si las conciencias masculinas no evocan iniciáticamente su llegada al mundo como desamparo están condenadas; de ahí que sea instigado por su dios a actuar de partero de sus jóvenes amigos. La filosofía se convierte aquí incluso en un rito de tránsito a "otro estado" de saber, de maduración y coexistencia hasta ahora no determinado.

El hecho de que la historia de Europa siguiera un curso diferente, que condujera a la erección de universales fálicos y a la humillación de lo femenino, se pone de manifiesto ya en el camino torcido seguido por el discípulo magistral de Sócrates. El mito de la caverna contenido en *La república* encierra el programa secreto de la historia universal europea, y al mismo tiempo es testimonio de la traducción de la mayéutica socrática a alegorías metafísicas. En verdad, Platón sabe claramente que en la vuelta socrática de la conciencia lo que está en juego no es sino el nacimiento y el desligamiento; sin embargo, su concepción de la caverna originaria ya es desde el primer momento perversa; en ella la misma caverna se convierte en una casa de juego llena de imágenes, el inmaculado espacio de la negatividad fetal aparece iluminado por fuegos y sombras engañosas; en su texto, las relaciones ilusorias entre sujeto y objeto corresponden ahora a la existencia que ha perdido el cuerpo materno. Con todo lujo de detalles son representados los habitantes de la caverna como esclavos encadenados que miran fijamente al muro de piedra sobre el que se proyecta este cine de sombras. No es posible evitar descubrir que en el mito de la caverna subyace un documento de radical ute-

rofobia y al mismo tiempo es testimonio del fracaso de un trabajo dirigido a liberar el *continuum* fetal. No cabe duda de que bajo el influjo socrático Platón había emprendido un ensayo semejante, mas con el resultado de que en el halo de las euforias fetales meditativas se transformó en el extático filosofante *kat exochen* [eminente]. La consecuencia de esta empresa fue, sin embargo, una huida metódicamente conducida del miedo al éxtasis frente a un Uno cegador y el compromiso con una doctrina de realismo eidético de consecuencias ontológicas muy vastas. La fábula del mundo verdadero es desde el principio una representación encubierta del miedo al nacimiento. Allí donde Sócrates había proporcionado un ejemplo de "éxtasis" desligándose por el parto de las opiniones, la extática platónica despliega el esquema de una locura racional. Desde entonces la filosofía y la ilustración son también consignas para decidir ser poseídos por demonios racionales mejor que por irracionales.

Si interpretamos, pues, la mayéutica socrática como una técnica de "fetalización" –y ya no como una pedagogía–, se aporta también una razón que explica el alejamiento del socratismo de casi todas las escuelas filosóficas tardías: ya no existía nadie, sobre todo tras los éxitos académicos de Platón y Aristóteles, que pudiera continuar con esa "posición" asentada en el no-saber como afirmación autónoma. Incluso los cínicos, que llevarán el motivo del no-saber por el camino de la grosería, no fueron capaces de restablecer el negativismo mayéutico en toda su pureza. Con Aristóteles se pierden estas raíces definitivamente a favor de la *episteme* y contra la *amathia*. Sólo algunos místicos de la Edad Media, pertrechados con sus doctrinas de la pobreza interior y del despojamiento del ser, se aproximaron otra vez lejanamente a esta "posición" socrática; y entre los modernos, aunque ha sido Nietzsche el primero en dar expresión a la sospecha de que Sócrates había sido el que nos proporcionó la esponja para borrarnos todo el horizonte, no podía por menos de reconocer que esta esponja no era en absoluto esa nada positiva de la falta de horizonte placentaria.

Uno de los intérpretes recientes de Sócrates más raros que no se han dejado engañar por las inversiones y positivizaciones platónicas es Michael Landmann. En sus trabajos sobre psicología antigua, ha subrayado la evidencia de la negatividad socrática mostrando a la vez el obligado paralelismo existente entre la mayéutica antigua y el moderno psicoanálisis, por mucho que también sea legítimo afirmar que la mayéutica psicoanalítica opera en capas edípicas más superficiales –y a tal fin desarrolla en cambio toda su seriedad terapéutica–, mientras que la antigua mayéutica sí es capaz de sondear las profundidades fetales y alimentar ambiciones de tipo más psicagógico que terapéutico. Landmann conduce, con todo, el motivo del no-saber a la perspectiva correcta: "El no-saber descansa [...] en Sócrates no en un fundamento seguro del saber, no es una actitud manifestada aquí o allá, sino una actitud total. Este no-saber no aprecia confusiones dispersas, sino que permanece en un mundo de por sí completamente confuso" (*Eléncticа y mayéutica. Estudios de psicología antigua*, Bonn, 1950, p. 11). De esta forma el núcleo del socratismo es una gnosis poco definida. El misterio de la dialéctica socrática reside en la reactivación de una negatividad fetal liberada del mundo que se reconoce a sí misma en la euforia de un "estar-en" absoluto sin "tenerse" a sí misma. A partir de Sócrates los europeos también podrían saber que existe una posibilidad no forzada de ser completamente de este mundo sin caer, sin embargo, en un grosero positivismo: "Soy, pero no me tengo [...]". Landmann comprende que ésta no es una tendencia fácilmente plausible de llevar a la realidad:

> "Si todo saber tiene algo de tranquilizador, inversamente el no-saber se caracteriza en gran medida por ser intranquilizador e insatisfactorio. Es más, casi se podría decir que se trata de algo angustioso, pues desde este agujero negro de lo desconocido con el que nos pone en relación el no-saber es capaz en todo momento de horrorizarnos y llevarnos al encuentro de lo peligroso. De ahí que la mayoría

> de los hombres no puedan soportar la mirada a este agujero; sólo miran una vez que se han alejado de él, o reaccionan poniendo en su lugar una opinión de saber o sólo aparente. Frente a este fenómeno, también existe un desasimiento o dureza intelectual con valor suficiente para tomarse en serio este agujero y no perderlo de vista" (*ibid.*, p. 9).

Señoras y señores, como ven, si se quiere hablar filosóficamente de un no-saber esencial, uno tiene ocasionalmente que llevar al terreno de la discusión también cualidades *hardcore*. (¿No habrá ido entonces el filosofar más lejos de lo que ha llegado una baubología crítica? ¿Y no se ramifica ésta a su vez en una baubología de derechas con Shankara, Platón, Plotino, Hegel y Bloch y una baubología de izquierdas con Sócrates, Nagarjuna, Eckhart, Heidegger, Rank y Derrida?)

En este punto me veo obligado por las circunstancias, señoras y señores, a volver a mirar el reloj. Me gustaría, para concluir, decir algunas palabras sobre Sócrates y la teoría crítica. Ya recordé anteriormente, como saben, la sospecha de bionegatividad que Nietzsche esgrimía contra Sócrates y sus advertencias acerca del espíritu teórico-moral. Hoy es Nietzsche, en efecto, como se puede saber entretanto, el que de nuevo se ha vuelto digno de ser llamado el "niño de mamá" de la filosofía moderna, por mucho que él hiciera todo lo imposible por hacer de sí mismo un vigoroso "niño de papá". Las cualidades de "niño de mamá" se revelan con todo detalle en su fisiognomía intelectual: en primer lugar, en su opción antimetafísica, en su actitud fundamental psicológica amante de los chismes, en sus fantasías de embarazo, en su alabanza de la ambigüedad y en su redescubrimiento del pensamiento genealógico, que en sí mismo constituye el más puro feminismo lógico. Lo que sigue vibrando en la actualidad, como es patente, es el choque extremadamente virulento del Nietzsche posmoderno "niño de mamá" con el también posarcaico "niño de mamá" Sócrates. Lo que el primero le reprocha tan

amargamente al segundo ya lo hemos oído: Sócrates habría dejado de comprender la esencia de la tragedia. Pero, en verdad, Sócrates y Nietzsche no son, respectivamente, sino el primer y el último testigo de una misma estructura trágica. Si miramos más cerca, reconocemos el núcleo de las acciones trágicas en la imposibilidad de llegar a ser hijo. En las culturas superiores, la situación de los hijos carece prometedoramente de salida todas las veces –también sólo hoy se muestra, por añadidura, la tragedia de las hijas desde que las mujeres empiezan a su vez a plantearse la imposibilidad de ser una hija–. Pienso que Sócrates proyectó en el tema de la tragedia del hijo imposible un tratamiento que no sólo no anda a la zaga de la profundidad de la respuesta de Nietzsche, sino que en cierto sentido se antoja superior en lo que concierne a su amistad con lo humano. Allí donde Nietzsche, el niño de mamá párroco, muestra al suprahombre [*Übermensch*] como el suprahijo [*Übersohn*] genuino que se ha convertido desinhibidamente en un niño inconsciente del mundo y ahora, en un contexto de plena inocencia del mundo, también "tiene el derecho" de jugar con él temerariamente, Sócrates nos enseña que el hijo de la comadrona, ese hombre prudente y a la vez liberado, cuida, inmerso en una situación de negatividad fetal, de no dejar a sus espaldas huella alguna de injusticia suplementaria y violencia adicional en el mundo. El niño suprahumano del mundo se comporta como un proyectil jovial, una rueda que gira por sí misma y que se mueve a toda velocidad con juguetona destructividad por la arena del mundo. El sabio socrático que se retira a un luminoso no-saber, en cambio, pone en práctica una abstención madura e infantil a la vez que trata de no provocar nuevas cadenas de efectos mundanos. Su negatividad no tiene, pues, otro sentido que el de retraer a las almas de ese mundo positivizado que se descubre como un escenario bélico en el que luchan entre sí las identidades. Su sabiduría es la de una reserva profunda ante el mundo, pero que no apela a ningún másallá, a ninguna trascendencia, sino a la propia autosuficiencia de la negatividad que forma parte de los derechos natalicios de todo in-

dividuo. La diferencia socrática respecto a esta conjunción de ceguera y violencia subyacente en las opiniones positivas no se conquista a través de la renuncia a la vida, sino por medio del conocimiento de que lo mejor para nosotros no está situado en el horizonte del saber, querer y poder, sino en una vuelta dedicada por completo a un no-saber en el que también el poder y el querer alcanzan la calma y el equilibrio. Por esa razón para Sócrates el camino de la negatividad sólo sigue abierto. Es éste el que le conduce directamente cerca de los establecimientos deportivos atenienses a los jóvenes, a un Ática resplandecientemente juvenil. Fue Hölderlin el que hizo la observación de lo que Sócrates buscaba por esos lugares: "Quien piensa lo más profundo, ama lo más vivo".

Señoras y señores, quisiera concluir la lección de hoy con la tesis de que hemos de ver en Sócrates el fundador de la Teoría Crítica. Su principio crítico no se conquista ni odiando la vida ni por el dolor ni por esperanza, sino gracias a una reserva biopositiva ante el mundo, carente de ilusiones, aunque irreconocible en cuanto fetal. El principio de la crítica acreditado antropológicamente y asegurado filosóficamente que hace posible una Teoría Crítica fue, así pues, descubierto en Atenas. Por favor, no hagan caso ustedes, señoras y señores, a los rumores que afirman que la Teoría Crítica es una especialidad frankfurtiana. Frankfurt tiene algo que hacer en el desarrollo de una Teoría Crítica de cuño moderno sólo en la medida en que es un barrio periférico de Jerusalén, esto es, esa Jerusalén celestial que es el único lugar conocido que presenta la distancia suficiente del mundo para poder describir la realidad en la terminología de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Ahora bien, la Jerusalén celestial –no puedo decir otra cosa– no es sino una réplica ingenua de la Atenas fetal de Sócrates. La imposibilidad que surge en todas las situaciones culturales desarrolladas de ser un hijo ha conducido en Frankfurt a algunas generaciones anteriores a desarrollar una tentativa suplementaria de emancipación digna de encomio, una tentativa que se alimenta de la inspiración criptomesiánica. La eman-

cipación frankfurtiana no cae ni del lado positivo-nietzscheano ni del negativo-socrático, sino que apunta más bien al camino intermedio de un "como si" mesiánico que descansa sobre el axioma de que el mundo existente es ya la culminación del Mal; de ahí que el único rayo de luz que penetra en la tierra nos aparezca en el resplandor en el que formulamos la idea de que nada será distinto tampoco en el futuro. De lo que se deduce que en Frankfurt hasta ahora sólo se ha desarrollado en realidad una Teoría Crítica del "como-si"; naturalmente, estoy hablando de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, habida cuenta de que la más reciente, que en términos esenciales pretende ser una ética asentada sobre bases sociológicas, ha dejado ya de moverse deliberadamente en el marco en el que se plantea el problema de una Teoría Crítica en el sentido enfático del concepto. Ahora bien, esto provoca que la misma idea de reserva ante el mundo –que, si quiere valer filosóficamente, no puede ser ya teológica– flote como en el aire incluso tras los trabajos de los pensadores frankfurtianos, tanto en verdad como los criterios de disidencia y capacidad constructiva, de rechazo y participación. Señoras y señores, no malinterpreten este modo de hablar: para todo tipo de teorías el aire es el mejor lugar posible de residencia. Pero para poner de manifiesto un "principio" válido de diferencia que haga posible una Teoría Crítica del mundo y la sociedad, la filosofía sólo tiene que descubrir la vía marítima socrática a la negatividad oceánica. Sólo a la luz de esta negatividad fetal se podrá clarificar adecuadamente la idea de una Teoría Crítica como tal: la reserva fetal ante el mundo nos muestra una forma de no-ser-de-este-mundo que, no obstante, es completamente de este mundo, una transcendencia no transcendente o –si se quiere expresar en términos filosóficos este motivo determinante– una diferencia ontológica sin metafísica.

Por todo ello creo que en una Teoría Crítica de Atenas comprendida en estos términos –en la que no se han borrado del todo las huellas de los ritos iniciáticos de Eleusis y de Mantinea– subyace oculto

un potencial hasta ahora no agotado. Después de que las utopías de la edad patriarcal estén tan muertas como las promesas del Buen Padre, es hora ya de poner en marcha un nuevo diálogo entre los niños de mamá y las niñas de mamá. En ocasiones sueño con un diálogo entre ese niño de mamá que fue Adorno –la figura que más enseñó a mi generación acerca de cuestiones de negatividad y sensibilidad– y la comadrona Sócrates, cuyos enigmas negativos incluso tras dos mil años y medio de teorías positivas siguen pareciendo tan irresueltos como en su propio tiempo. En el diálogo entre estos dos pensadores tampoco podría faltar la revitalización de la conversación, mantenida a lo largo de la historia universal, entre Atenas y Jerusalén, a fin de volver a plantear de nuevo la pregunta por la esencia de la historia que surge de los impulsos de estas ciudades. Creo que una conversación semejante sería apropiada para dinamitar la desafortunada alianza entre constructivismo y cinismo que opera manifiestamente en el corazón actual del espíritu del tiempo. La imagen que hoy mejor describe el espíritu del tiempo es la del "sálvese quien pueda" de los hijos desmoralizados que, abandonados por todos los buenos espíritus del desligamiento, se sienten condenados a participar en la dinámica más vacía. El capítulo determinante en la historia de una Teoría Crítica futura sólo podría escribirse una vez que las tradiciones del negativismo occidental, más allá de la importación o exportación de ideas, se vuelvan suficientemente autoconscientes de la necesidad de ir al encuentro de ese inconmensurable y antiguo continente asiático de la gnosis fetal. Hasta ese momento, sin embargo, queda un largo trecho, y las condiciones lingüísticas, psicológicas y socioculturales para un encuentro de este tenor no se han cumplido todavía hasta hoy, aun cuando los signos que lo anuncian proliferen en los últimos tiempos.

Señoras y señores, hablaré la próxima vez de una poética del parto. Aprovecho la ocasión para modificar un poco el silogismo sobre el Sócrates mortal. Ustedes lo conocen sin duda: "Todos los hombres son mortales. Sócrates es un hombre. Por lo tanto, Sócrates es mor-

tal". Pues bien, la versión que oirán la próxima vez suena un poco distinta: "Todos los hombres han nacido. Sócrates es una comadrona que ha nacido. Por lo tanto, Sócrates es...". Bueno, revelaré en la hora siguiente cuál es la palabra que tiene que seguirse aquí. Sin embargo, supongo que ustedes ya la conocen, ya que estamos en época de conmemoración de la Pascua.

POÉTICA DEL PARTO[1]

[1] La palabra *Entbindung* significa a la vez "desligamiento", "desprendimiento", pero también "parto". Sloterdijk juega continuamente, como se verá, con ambos significados . *(N. del T.)*



Señoras y señores, si la ciudad de Frankfurt no estuviera emplazada a orillas del río Meno, sino del Ganges, probablemente hoy resolvería mi tarea de un modo mucho más sencillo. No necesitaría explicar con muchos detalles un concepto filosófico de existencia, no me tendría que preocupar por realizar una descripción fenomenológica de nuestro estar-en-el-mundo, no tendría que explicarles cómo la palabra latina "existencia" reluce en la palabra griega "éxtasis"; tampoco habría que hacer demasiadas observaciones sobre la cimentación de lo extático en la vida cotidiana y de la vida cotidiana en lo extático, y además no tendría que expresarme de un modo tan artificialmente claro para que los señores directores de la televisión india se dieran por satisfechos. En este Frankfurt del Ganges nos sentaríamos ahora bajo los mangos en la brisa de la tarde, miraríamos a los montes Ghats, en donde los hombres piadosos se sumergen en ese río sagrado; afuera, delante del libre fluir de las aguas, veríamos el ir y venir de paquetes flotantes atados con objetos aludiendo a las formas del cuerpo humano; el aire estaría lleno de sonidos y olores evocando a los muertos y a los vivos; el sol se elevaría sobre la corriente... y entonces yo comenzaría a hablarles y les contaría una historia. ¡Ah!, en este Frankfurt del Ganges no habría propiedad privada en lo concerniente a las historias, existiría el recuerdo de la sabiduría transmitida y nada de plagios si les contara la historia de los pájaros divinos. La mayoría de ustedes naturalmente ya la conocerían, pues Ramakrishna la ha contado a menudo; Svami Muktananda la

ha contado, Sri Aurobindo la ha contado, y además de ellos cientos de otros, cada uno a su modo y cada uno desde un punto de vista particular correcto, puesto que en la corriente de la tradición oral no existe diferencia de rango entre originales y copias; aquí la repetición es tan original como la primera vez, y cada reproducción, un estreno. A pesar de todo ello, ustedes, señoras y señores, se sentirían curiosos por oír la historia, ya que saben por las anteriores conferencias que uno no puede estar seguro nunca de si las ha entendido del todo. Por eso les contaré la leyenda de los pájaros que volaban más alto de lo que se elevan las cimas del Himalaya. Se llaman los pájaros divinos porque son inmortales. Cuando surcan los cielos, son liberados de la fuerza de gravedad que los ata a la tierra; no necesitan alimento alguno, ya que son completamente autosuficientes. Nunca aterrizan en la tierra, habitan exclusivamente en las más elevadas regiones del aire, también duermen en el aire libre de las alturas; se aman bajo cielo abierto y no parecen necesitar otra cosa que altura y amplitud, como si tuviesen la capacidad de autoabastecerse a través del cordón umbilical de su propia bienaventuranza. El único momento en la vida de estos pájaros divinos en el que esta existencia libre de todo lazo corre peligro de ser perturbada existe sólo en el comienzo. Pues al ser criaturas libres de los lazos terrenales los pájaros divinos depositan sus huevos en el aire. Mientras el huevo cae desde muy alto para encontrarse con la tierra, el sol lo incuba. Si la madre ha volado lo suficientemente alto, el tiempo que pasa hasta que la joven criatura sale del cascarón basta para que el huevo que sigue cayendo a la tierra reviente desde dentro; entonces el joven pájaro divino sale del cascarón al aire libre, siente el golpe del viento en las plumas, se inicia en la caída libre, despliega sus alas y empieza de nuevo a ascender. Es así como se añade un nuevo ejemplar a la especie de esos escogidos y maravillosos pájaros.

Ahora bien, desde hace un tiempo no todas las criaturas jóvenes son tan afortunadas a la hora de salir del cascarón sobre la tierra e iniciarse en los cielos. Quizá porque la pájaro-madre en el momento

de depositar el huevo no ha volado, como es menester, hasta las alturas más extremas; quizá porque las nubes han ocultado el sol y han hurtado al objeto que se precipita hacia el suelo el calor necesario para incubarlo... Sea como fuere, ocurre más de una vez que el lapso que estos polluelos divinos necesitan para liberarse a su tiempo debido no es suficiente. La fuerza de gravedad es demasiado poderosa o la caída demasiado rápida; la forma comprimida del pájaro permanece encerrada en la cárcel calcárea mientras se aproxima peligrosamente al suelo terrestre. El joven quiere salir desesperadamente fuera, pero es demasiado tarde, la tierra succiona como una monstruosa marea al huevo que se precipita hacia ella, hacia abajo, ocurriendo así lo que nunca debía haber ocurrido y que, sin embargo, acontece con demasiada frecuencia: el huevo se estrella contra el suelo. ¡Qué aturdido se encuentra el joven en el cascarón hecho pedazos!: ni siquiera sospecha que ha perdido la posibilidad de remontar el vuelo a su debido tiempo; impedidas sus alas yace sobre la tierra, como herido por un rayo, aterrado por la claridad y la gravedad. Ahora no aprenderá a volar nunca más. Si éste es el primer *shock* que pasa, reaccionará, aleteará a su vez hasta quedar resignado ante la fuerza de gravedad, e intentará al menos aprender a andar por sí mismo. Esto lo consigue la mayoría de las veces; algunos de los pájaros divinos despeñados no dejan de hablar en los últimos momentos de su vida de lo importante que fue para sus semejantes dar el paso correcto. Pero cuanto más corretean también los animales verticales por el suelo terrestre, menos se libran de la sensación de que algo en ellos no funciona del todo. En un rincón escondido de su memoria sobrevive el presentimiento de que en algún tiempo se abrieron otras posibilidades que les fueron hurtadas.

Señoras y señores, llegados aquí sólo pretendo concluir la historia que les había contado en ese Frankfurt del Ganges bajo los mangos. Pueden estar seguros de que todo esto lo habría adornado de un modo amplio y tendido, como en una alfombra mágica en la que no dejan de tejerse nuevos hilos. Habría podido contar algunas otras

historias portuarias que hablan, por ejemplo, de pájaros de tierra que finalmente aprenden a volar, y habría entrelazado algunos comentarios analíticos y místicos sobre Ramana Maharshi y el maestro Hakuin, sobre Johann Gottlieb Fichte y el rabino Derrida, sobre los hijos indios de medianoche y los *high-noon-children* californianos. Entretanto se habría hecho de noche y sobre las aguas del Ganges avanzarían esas pequeñas lamparitas de aceite que tanto recuerdan a las almas que siguen su camino hacia el mar. El público paulatinamente se retiraría en ese momento, los oyentes se perderían por las calles de la ciudad, y enseguida llegaría la hora en la que los hambrientos bisontes blancos deambularían por las plazas buscando en los vertederos de basura restos de comida aún aprovechables. Seguramente, la mayoría de los oyentes habría olvidado inmediatamente la historia, acaso sólo uno u otro regresaría a casa con la sensación de sufrir un tirón en los omóplatos. Las gentes de Frankfurt del Ganges se sugestionan con mucha frecuencia: son capaces de asumir personalmente los estados fisiológicos más raramente imaginables, y tras oír esta historia puede que algunos de ellos albergasen la sensación infalible de que en su espalda se dejan ver los atrofiados apéndices de las alas. Ciertamente, esto es imposible, pero, pese a todo, ocurre manifestándose a través de signos inequívocos. En una tarde como ésta algunos tienen serias dificultades a la hora de dormir: hasta las tres de la madrugada dan vueltas en la cama, insomnes por el hecho de no poder volar.

Pero en Frankfurt del Meno estas escenas son difícilmente imaginables. Y no porque en este Frankfurt no haya gente piadosa o dada a la meditación. A su modo, los señores de Frankfurt del Meno se aplican con tanto interés a los asuntos importantes como los del Ganges. Sólo que en este caso uno no se zambulle en las aguas del Meno aquí presentes –ya la misma conciencia ecológica prohíbe estos gestos tan irreflexivos–, y si a estas horas, mientras hacen sus balances, los brahmanes de los grandes bancos se entregan a su baño ritual, no es para comprender por qué los flujos monetarios no son tampoco

ríos sagrados. Los antropólogos culturales han sostenido recientemente que la forma de vida que domina en la ciudad de Frankfurt y en el círculo del Taunus alrededor del Meno ha de definirse como un panteísmo monetario-informático, algo que justifica, en suma, que uno aquí no haya de vérselas con un simple culto local, sino con la modalidad hessiense[2] de una religión universal. Como todas las culturas desarrolladas hasta la fecha, la civilización de Frankfurt del Meno se ha orientado también por un elemento fluido. Siguiendo la estela que va de Egipto a Mesopotamia y las culturas de la cuenca índica, en el Meno se ha desarrollado toda una corriente cultural monetaria y de signos. Su rasgo más llamativo son las ferias del libro, que se celebran una vez al año, y las ferias de comercio, que tienen lugar permanentemente. Ésta es la razón por la que en el Meno escenas como las del Ganges no son imaginables sin más. La cultura del valle del Meno es una cultura exclusiva de la contabilidad, aquí el arte del libro exige sus víctimas. Uno sencillamente no puede pasarse las horas muertas bajo un árbol mirando el fluir del agua y escuchando historias. No hay espacio para sueños aéreos orientales ni tiempo para todas esas cosas que sólo se despliegan oralmente, faltan también los escenarios para esas expresiones que sólo son verdaderas si alguien se toma el esfuerzo de traducirlas de la existencia libresca a otra realidad. En una cultura de la contabilidad [*Buchungkultur*] las cosas se mueven directamente de un libro a otro, la transferencia [*Umbuchung*] es toda la vida, las distancias se reducen para obstaculizar el crecimiento de las cosas que no se ajustan a los libros. Asimismo, los miembros de esta cultura de la contabilidad asentada en el Meno no sufren noches insomnes por el hecho de no poder volar, por lo que ellos de verdad están preocupados es por su capacidad de construir autopistas adicionales de despegue cuando se trata de despegar.

---

[2] Referencia al *Land* de Hesse, cuya ciudad más importante, como se ve, es Frankfurt, centro económico donde se encuentran las sedes del Banco Central Europeo y del Banco Federal Alemán. *(N. del T.)*

Mas también en esta región un número de hombres cada vez más alto tiene experiencias con el insomnio. Los estudiantes de medicina afirman que el fenómeno se ha desarrollado en los últimos años como una epidemia. Una de cada cuatro o cinco personas está afectada por esta dolencia. Para los escritores ésta es una noticia que despierta esperanzas. Tanto, señoras y señores, que me atrevo a realizar la siguiente especulación: si existen los hombres que padecen de insomnio a causa del sentimiento de no poder volar, también tendría que haber hombres que con la ayuda del insomnio se encontraran con el sentimiento de no poder volar. A esto se le llama una "expresión invertida". Por ejemplo, una preocupación anímica recorre habitualmente el camino de dentro hacia fuera, del afecto a las lágrimas. Pero sigue también asimismo el camino inverso: por ejemplo, uno está partiendo las cebollas para un *Coq au vin* [pollo al vino], y el jugo que desprenden las cebollas irrita la superficie ocular, lloramos; el buen humor se esfuma de golpe, y puesto que ya estamos llorando, aprovechamos la ocasión para sentir toda la miseria de este mundo. Gracias a tales efectos retroactivos, el insomnio constituye también un capítulo fructífero de la filosofía. Iría tan lejos como para afirmar que el pensamiento filosófico sólo alcanza hondura entre los insomnes, habida cuenta de que la noche es la madre de la ontología.

Todo está tranquilo, estoy solo, únicamente cuento con mi vigilia, que hace tic-tac como una bomba de relojería; y enfrente, esa masa oscura e informe del mundo que guarda silencio delante de mí y me invita a deshumanizarme. En esos momentos parece evidente que la palabra "ser" es un sinónimo de la nada; antes de saber esto, a uno el problema ontológico le deja en paz.

Uno de los grandes insomnes de la literatura de nuestro tiempo es el exiliado rumano Emile Cioran. Puede decirse de él que sería capaz de hacer el camino por el Frankfurt del Ganges. Asimismo, es un elocuente testigo del fenómeno de la expresión invertida. Su insomnio le convierte en uno de los escasos autores denominados modernos en los que el sentimiento del mundo propio del pájaro divino estre-

llado arroja importantes consecuencias desde un punto de vista filosófico. Cioran publicó en el año 1973 un librito titulado *L'inconvénient d'être né* [en castellano: *Del inconveniente de haber nacido*], curiosamente editado en Alemania en Frankfurt del Meno. Un libro que merece sin duda engrosar el canon de una gnosis negra. Los autores con estas inclinaciones gnósticas a la oscuridad son mártires que se arrojan al fuego por su falta de fe. Cuando Cioran se pregunta: "¿Qué es una única crucifixión comparada con la crucifixión cotidiana que padece el insomne?", alcanza en muy pocas palabras el plano más elevado de irreductibilidad a la redención, y se reconoce además como su testigo. A la luz de este viaje crónico suyo a las cavernas aparece el una-vez-crucificado como un escritor de aforismos que denodadamente lucha por pronunciar siete palabras en la cruz. El insomne presenta más de siete libros con aforismos compuestos en miles de noches irredentas. Cioran escribe:

> "Tres de la mañana. Percibo este segundo, después este otro; hago el balance de cada minuto. ¿A qué viene todo esto? A que he nacido. De cierto tipo de vigilias viene la inculpación del nacimiento".

Y, no obstante esto, se desprende de esta honda meditación nocturna una hipótesis eufórica:

> "Referirse sin cesar a un mundo donde todavía nada se humillaba al surgimiento, donde se presentía la conciencia sin desearla, donde, encenegado en lo virtual, se gozaba de la plenitud nula de un yo anterior al yo... No haber nacido, de sólo pensarlo, ¡qué felicidad, qué libertad, qué espacio!".

> "Ante la ansiedad y el enloquecimiento, la calma súbita de pensar en el feto que se ha sido".

"Si el apego es un mal, hay que buscar su causa en el escándalo del nacimiento, pues nacer significa apegarse. El desapego debería, pues, aplicarse a hacer desaparecer las huellas de ese escándalo, el más grave y el más insoportable de todos".

Ante la proximidad de estas frases, que bastarían para consolidar la posición de Cioran como segundo patriarca del eurobudismo –el primero había sido Schopenhauer–, este autor pone por escrito una observación que no me extrañaría que un día se reconociera como el axioma de una psicología filosófica:

"No corremos hacia la muerte; huimos de la catástrofe del nacimiento. Nos debatimos como sobrevivientes que tratan de olvidarla. El miedo a la muerte no es sino la proyección hacia el futuro de otro miedo que se remonta a nuestro primer momento. Nos repugna, es verdad, considerar el nacimiento una calamidad: ¿acaso no nos han inculcado que se trata del supremo bien y que lo peor se sitúa al final, y no al principio, de nuestra carrera? Sin embargo, el mal, el verdadero mal, está detrás, y no delante de nosotros. Lo que a Cristo se le escapó, Buda lo ha comprendido: 'Si tres cosas no existieran en el mundo, ¡oh discípulos!, lo Perfecto no aparecería en el mundo...'. Y antes que la vejez y que la muerte, sitúa el nacimiento, fuente de todas las desgracias y de todas las catástrofes".

Ahora bien, si el nacimiento constituye el punto de inflexión de la negatividad, su revocación no supone, sin embargo, ninguna panacea universal. Sólo en un pasaje da la impresión de que Cioran quiere tomar otra dirección y ser condescendiente con la desgracia de ser:

"No me perdono el haber nacido. Es como si, al insinuarme en este mundo, hubiese profanado un misterio, traicionado algún compromiso de magnitud, cometido una falta de gravedad que no tiene

nombre. Pero a veces soy menos tajante: nacer me parece una calamidad que, de no haberla conocido, haría de mí alguien inconsolable".

Señoras y señores, quisiera convertir esta decisiva autoconfesión en el punto de partida de las reflexiones que hoy trataré de desarrollar, que habría de considerarlas como una poética del parto [*Entbindung*]. El inconveniente de haber nacido, en efecto, por mucho que pueda considerarse también el inconveniente por antonomasia, no deja de abrir una mínima ventaja: la de poder quejarse de él a lo largo de una vida. Este mínimo de positividad, que es el que corresponde al negativismo de Cioran, funda al mismo tiempo un presupuesto elemental para una poética del parto. No es ninguna casualidad que esta queja sea un modo originario de poesía y música. Más allá de la pérdida de la ventaja de poder protestar contra los inconvenientes del nacimiento, Cioran no alcanzaría consuelo ni en sus momentos más felices. Mas presentando intransigentemente su queja el autor contra el apego a lo real, percibe la ganancia más pequeña posible de las infames consecuencias del parto. Con una larga serie de gritos natalicios afilados y pulidos en vida Cioran inaugura la literatura del trauma inicial.

Señoras y señores, el primer elemento en esta pequeña poética del mundo que yo quisiera desarrollar en lo que sigue, es algo que yo llamaré el "a priori del parto". No son, pues, ni el lenguaje ni la comunicación las dimensiones que conforman las primeras condiciones de posibilidad de que los seres humanos se conduzcan hacia un mundo común, sino el desligamiento en el parto de todo individuo singular de la comunión fetal con la madre. Sólo después de esta "cimentación" en comunión y tras su consiguiente explosión puede haber en algún momento algo así como una comunicación, pero no como un primer presupuesto, sino como un resultado posterior. La lengua alemana es muy elocuente en cuestiones relacionadas con el parto [*Entbindungsachen*]: las madres son des-ligadas [*Die Mütter*

werden entbunden],[6] los niños vienen al mundo. Lo que llama la atención aquí es el consecuente sentido privativo del prefijo "des" [*ent*]. Un vínculo [*Bindung*] queda aquí suspendido, a saber, el de la madre embarazada con aquello que ella comenzaba a valorar cada vez más; su seno volverá a ser ligero y libre, el parto tuvo lugar. El niño, en cambio, estaba por sí mismo en el cuerpo materno libre y ligero, por así decirlo desligado y desprendido, y es sólo a causa del nacimiento cuando siente el peso y el apego al mundo. De este modo, el a priori del parto es válido antes que nada y exclusivamente en aquellos que están en el mundo y sienten ya el peso del mundo. Quien trae algo al mundo, lo hace para desligar*se* y volver*se* más ligero. Vistas así las cosas, al ser que es llevado afuera de nuevas aún no le favorece directamente el desligamiento sufrido tras el parto; más aún, durante toda la vida ha de pechar con la carga, ya no suspendida, de estar ahí.

Los recién llegados sólo llegarían a ser sujetos con éxito en el parto si por su parte comenzaran a arrojar peso y a disolver vínculos. Por esta razón el modo de hablar usual acerca de las obras como "las criaturas" de los artistas no es sólo una metáfora feliz en boca de viejos solterones de la cultura.

Sin embargo, el desligamiento [*Entbindung*] infantil de la madre entendida como ligazón [*Anbindung*] del niño con el mundo tiene para éste también un aspecto liberador, puesto que durante la fase inminente al nacimiento la caverna flotante del intermedio temporal nirvánico se transforma en el estrecho infierno del final perinatal: éste es el estadio en el que el mito de la caverna platónico entra en escena, como en general todas las metamorfosis semánticas que van de las cavernas a los infiernos, que pertenecen ya al escenario catastrófico perinatal. De ahí que, en lo concerniente al que llega al mundo, la palabra "parto" [*Entbindung*] reciba también un significado positivo, toda vez que para el novato del mundo ser parido significa des-asfixiarse y des-estrecharse; este momento proporciona así

---

[6] Forma pasiva, literalmente: "son desligadas", "son liberadas". (*N. del T.*)

el prototipo escénico de todas las experiencias de liberación. A la luz del nacimiento brilla el primer resplandor de libertad externa, con él viene la claridad adelante y desde arriba, en él se abre ese claro o calvero [*Lichtung*] que es el momento ontológico de desligamiento por antonomasia, y con las trompetas de luz se descubren las aperturas para todo lo que más tarde recibirá constitución categorial en tanto que dimensión y espacio de juego. La *vita nova* de Dante y Bloch tiene en la evocación de este preludio su razón de ser; éste da la señal absoluta que permite esperar de nuevo al Florestán [4] perdido en el calabozo (téngase en cuenta que Ernst Bloch a lo largo de su vida no podía oír este pasaje de Beethoven sin que le brotasen las lágrimas).

Señoras y señores, el momento en el que el niño se desliga en el parto de la madre, tal como afirmé anteriormente, trae consigo la ligazón o el apego de la nueva vida al mundo. Dicho esto, es hora ya de corregir la parte falsa que subyace a esta afirmación; me estoy refiriendo, más exactamente, a ese concepto de mundo que se introduce como de matute de un modo apresurado y desfigurado. Pues para el niño recién llegado tras su éxodo del cuerpo materno no existe exactamente un mundo en el sentido riguroso de la expresión al que uno pueda "vincularse". La tesis acerca de su situación inicial en el mundo tiene que formularse por lo tanto correctamente: ésta sucede en el apego del niño a lo Abierto, a lo Imprevisible, a lo Incierto. En el dolor del parto el niño traído al mundo no cae de pleno en otro escenario que no sea el dominado por el peso de la libertad y del brazo de ese contrapeso que en el lenguaje cotidiano se llama amor. Por eso Sartre tiene razón cuando dice que el hombre es un ser condenado a la libertad, aunque creo también que esta frase significa algo completamente diferente de lo que Sartre quiso decir, puesto que la con-

---

[4] Personaje de la obra *Fidelio* de Beethoven, considerada por Ernst Bloch en *El principio esperanza* como ópera revolucionaria y "drama de la utopía", un símbolo de la armonía humana a la vez que un constante desafío para el hombre. *(N. del T.)*

dena a la libertad no se muestra tanto en la necesidad de que uno se elija a sí mismo como en el movimiento natalicio retomado de por vida que lleva a vincularse con lo Inhóspito [*Unheimliche*] y el Afuera. Si he puesto entre paréntesis, pues, la expresión "mundo", es porque el "mundo" sólo entra en juego más tarde como compendio de los contenidos en la apertura en la que tras el parto estamos desligados. Es en este escenario donde se muestra en realidad que los seres humanos son generalmente criaturas adictas al mundo o, lo que es lo mismo, drogodependientes de los rellenos de contenido que dan sentido al mundo. Lo que llamamos apego al mundo es en verdad el apego a lo que llena la apertura originaria, por tanto, el apego a los contenidos de relleno ante el telón de fondo del miedo a la apertura. De ahí que el fundamento invisible del positivismo sea el pánico surgido de la sospecha de que el mundo es algo que tampoco pueda ser algo dado y que sólo pende de los finísimos hilos de la promesa. Señoras y señores, en el transcurso de la hora siguiente les mostraré que para nosotros el lenguaje es la instancia que nos da propiamente el mundo, la que abre ese paisaje extático en el que los hombres se mantienen, aun cuando se abra a éstos la mayoría de las veces de tal modo que también les desfigure su condición de apertura. Trataré de explicar en qué reside la esencia del lenguaje... en el dar fe de la promesa del lenguaje: transformar el inconveniente de haber nacido en la ventaja de venir al mundo a través del hablar libre.

Señoras y señores, se habrán dado cuenta de que la próxima lección, la última de esta serie de conferencias, ya proyecta de antemano su sombra. No puedo negarles que el cierre de estos actos comienza ya allí donde las dificultades con el hecho del comenzar apenas han empezado a revelarse desde un lado soportable. En el inicio de mis reflexiones sobre una poética del parto se impone ya la idea de un abrupto final de las sesiones, y me siento obligado a administrar el limitado tiempo que queda. Ahora bien, si esto no es tan malo, es porque ahora voy a hablarles de cuestiones domésticas, de economía, necesidades y urgencias. La economía, por ejemplo, como concien-

cia de las necesidades que surgen de la organización de casas y arreglos domésticos, significa, ya de entrada, reconocer la sucesión en la que tienen que hacerse las cosas bajo un tiempo límite. Dicho de otro modo: si no hubiera plazos, no habría tampoco ni sucesión ni grados de urgencia, porque todo podría suceder antes o después al gusto temporal de cada uno (lo que, dicho sea de paso, es algo que corresponde al sentimiento vital de muchas existencias ociosas que pueden permitirse el lujo de no comprender nada de economía). No habría posibilidad estricta tampoco de hacer nada, porque el concepto de acción presupone una prisa que deviene superflua una vez que todo se disuelve en la deriva espontánea de las cosas a acontecer en alguna parte por sí mismas (éste, por otro lado, es un sentimiento que ustedes conocen por los domingos de la vida). Sin embargo, allí donde existen los plazos, hay también sucesiones y grados de importancia, y por tanto, tienen que ser resueltas *first thing first*; asimismo, existe la diferencia entre viajar a un sitio e ir a la deriva, y también parece evidente que el actuar siempre tiene el carácter de un viaje, pues su razón de ser reside en ser más rápido que la corriente en el flujo del azar. En resumen, el tiempo del que disponemos escasea, y parece como si a partir de ahora hubiera que decir brevemente lo más importante. Seguramente hay algo de imprudente en el hecho de anunciar muy poco antes del final de un acto una poética del mundo en la que, no obstante, era previsible que uno no saliera airoso de la empresa. No dejo de pensar en esta ocasión en la expresión "el tiempo apremia", y llama la atención hasta qué punto el lenguaje cotidiano está sometido a un concepto vulgar y endurecido de tiempo. Creo que hay buenas razones para suponer que cuando el tiempo apremia, no es totalmente el tiempo el que apremia. De hecho, un análisis más preciso revela que nunca es el tiempo como tal el que apremia, sino que es el apremio como tal el que marca el tiempo de las sucesiones. Las cosas que experimentamos como urgencias ineludibles se nos dan siempre en estos límites orientados hacia nosotros. Bajo la presión de lo urgente se desarrolla esa meta-

morfosis humana, demasiado humana, de la necesidad en autoayuda primaria. Tal como se describe siempre ese laborioso esfuerzo humano fundamental, cabe afirmar que a una conciencia clara de la creación de mundo sólo puede acceder, pues, quien da cuenta del *pathos* y de la patología de la existencia en el campo de fuerza de lo urgente.

Sólo ahora estamos en condiciones de dar el próximo paso en nuestro camino fenomenológico del venir-al-mundo: el a priori del parto debe complementarse con el a priori de la urgencia. Apenas hemos arribado a lo Abierto, y ya comienza nuestro apego al mundo de tal forma que estamos transidos de urgencias. Este transir se mueve en el campo de juego del peso del mundo –entre las ligerezas infantiles y lo insoportable–. La necesidad no sólo enseña, como todo el mundo sabe, a rezar, sino también a ser de este mundo. En el reino de las urgencias, de las que nacen los ritmos del mundo, nos entretejemos con las consumaciones elementales de la creación social de mundo que subyacen a toda distinción entre la poesía y la prosa. Aprendemos el oficio de la vida cuando lo inaplazablemente necesario nos arranca respuestas constitutivas de mundo; gracias a ellas nos convertimos en seres archipoetas a la vez que protoprosaicos. Al dictado de las urgencias redactamos nuestros textos basales del mundo, de ahí que nuestra conciencia del proceso de producción elemental de mundo sea tanto más profunda cuanto más se aproxima a las desembocaduras de lo ineludible que se agrupan aún en torno a lo prelingüístico.

Señoras y señores, a continuación iniciaré mi reflexión con el intento, demorado durante no poco tiempo, de aunar las ideas filosóficas fundamentales de Marx y Heidegger. Creo poder mostrar que, si damos un paso más allá de las incompatibilidades políticas y morales que separan a estos dos autores, existe una convergencia palmaria e incontestable entre las ideas principales del pensador desgraciadamente más influyente del siglo XIX y el pensador desgraciadamente más significativo del siglo XX. Los dos están de acuerdo sobre todo en que la idea de existencia humana tiene que ser desa-

rrollada en el ámbito de una hermenéutica posmetafísica de lo real. Los dos descubren también en la realidad social de los hombres los vestigios de lo urgente e ineludible... la huella del cuidado y del impulso. Marx y Heidegger son los dos grandes fenomenólogos de la dureza del mundo, esa dureza que resulta obligatoria para introducir una sobriedad desencantada en los delirios de libertad de todos los idealismos pusilánimes. Desarrollando ambos, cada uno a su manera pero inequívocamente, el hecho del estar-en-el-mundo a partir de este a priori de la urgencia, llevan al lenguaje la situación en el mundo de un modo ya no más contemplativo, sino dramático-activo, entendiéndola como compendio de la confrontación, del trabajo y la lucha con las resistencias. A causa del embate de las urgencias, la dureza y el peso del mundo se introducen en la existencia. Allí donde la dimensión de lo urgente es objeto de comprensión se imbrican el hambre y el cuidado y la necesidad del trabajo implica el carácter de carga del propio existir. La aparente contraposición entre una filosofía del trabajo y una teoría acerca de la "propiedad" [*Eigentlichkeit*] se disuelve tan pronto como advertimos hasta qué punto Marx y Heidegger han presentado proyectos en competencia para desarrollar el mismo problema fundamental: los dos interpretan el ser humano antes que nada como aquella criatura cuyo venir-al-mundo tiene que atravesar el paso estrecho de lo urgente. De esta forma los dos intentan clarificar el hecho de la existencia humana desde una dimensión "básica" ya no entendida metafísicamente, partiendo de esas *first things* que siempre tienen que solucionarse primero y que, no obstante, son algo muy distinto de principios metafísicos. Por lo demás, ambos siguen guardando silencio acerca del trabajo de la madre, como si quisieran en realidad partir del hecho del estar-en-el-mundo, abstrayéndose sin embargo de la cuestión del venir-al-mundo; un dato que nos sirve de indicio para pensar que los dos, a pesar de todas las precauciones que despliegan en contra de esta posibilidad, siguen teniendo algo que ver con los metafísicos.

Marx interpreta la dimensión de la urgencia a través del trabajo humano entendido como producción y apropiación. Heidegger, por su parte, la lee como una suerte de modelo de lo que encomienda a la existencia la posibilidad de cuidarse. Ambos tratan de hablar de aquello que no puede por menos de regir para un devenir humano que sea sensible a la necesidad como base de su existencia. Tras estos pensadores ya no podemos seguir imaginándonos la "base" como una estructura sólida erigida sobre unos pilares; "básica" es ahora la cualidad de las actividades con las que damos respuesta a lo duro, pesado, desafiante e ineludible. Puesto que Marx y Heidegger presentan en relación con este elemento básico visiones muy diferentes, puede dar la impresión de que las oposiciones entre ellos son fundamentales e irreconciliables. Pero en verdad se presentan como los dos pensadores más relevantes de lo necesario para el hombre, y ambos pueden ser considerados como los impulsores de las teorías determinantes de lo político, habida cuenta de que comprenden la esencia del poder como presencia en el espacio de la decisión sobre lo urgente. A la luz de estas apreciaciones han creado las modernas hermenéuticas de lo ineludible conceptualmente más poderosas. De Marx procede la hermenéutica del trabajo como pasaje del reino de la necesidad al de la libertad, mientras que Heidegger, por su parte, desarrolla la hermenéutica que aborda la resolución [*Entschlossenheit*] acerca de lo pesado como tránsito que media entre la expropiación y el desasimiento [*Gelassenheit*]. El ser humano marxiano ha de forjarse echando abajo el peso del mundo pasando por las astucias de la producción; el ser humano heideggeriano tiene que endurecerse para encontrar el desasimiento heroico en el ojo del huracán. Pero lo que resulta verdaderamente decisivo para analizar la convergencia entre estos dos pensadores es esto: el a priori de la urgencia es interpretado por ambos de tal forma que del hecho de ser transidos por lo urgente no se deduce devoción alguna por lo necesario e imperioso. Los dos piensan lo que nos apremia incluso como impulso al incremento del marasmo. Esto significa en un caso "ali-

neación" [*Entfremdung*] y en el otro "caída" [*Verfallenheit*]. Sin embargo, tanto en un caso como en el otro esto significa que "el hombre" tiene que hacer algo de sí mismo si no quiere caer o verse reducido a la miseria, mejor aún, si no quiere estampar su firma bajo el descubrimiento de que él se ha visto reducido a la miseria y ha caído "siempre ya" [*je schon*].[5] Llevada esta cuestión a un punto de comparación suficientemente abstracto, Heidegger y Marx piensan en el lugar decisivo sobre lo mismo; ambos apuntan a ese punto ontológicamente tan explosivo en el que tiene que ser cumplimentada la transición de la urgencia a la iniciativa. El concepto de esta transición, cargado de fatalidad en la era moderna, no es otro que el de Revolución. Donde los caminos del pensar de Marx y Heidegger se separan realmente es donde se aborda la cuestión del sentido de esta revolución: el revolucionario conservador Heidegger desafía al revolucionario movilizador Marx; el primero reconoce que, a la vista de las transformaciones puestas en marcha durante mucho tiempo, el cuidado protector del mundo supone el desafío real de la época. Con una lucidez pareja, sin embargo, los dos pensadores captan que en el centro mismo de la necesidad está en marcha un imperativo orientado a atajar la necesidad; perciben perspicazmente cómo en la existencia alienada está llamando la autoapropiación a la puerta. Es aquí precisamente donde el proceso de la producción de mundo se adentra en un nuevo estadio. De los pensadores que han reflexionado de principio a fin sobre el tránsito de la urgencia a la iniciativa se puede aprender que en la poética del venir-al-mundo aún tiene que suponerse un tercer momento: el a priori de la iniciativa.

---

[5] En *Ser y el tiempo* Heidegger subraya el carácter "estructural" de la caída: en tanto que pertenece al ser mismo del *Dasein*, la caída es un "existenciario" y define "la naturaleza permanente e inmediata del *Dasein*". La "caída" no es por lo tanto una suerte de contingencia accidental contrapuesta a una "propiedad" originaria, sino un *Seinsmodus des Daseins*. De ahí la importancia de la locución *je schon* ("siempre-ya"), que insiste en que el *Dasein* está "siempre-ya caído", o de la expresión *zumeist und zunächst:* el ser-ahí está caído "regular e inmediatamente". *(N. del T.)*

Con esto no se dice nada más que los seres humanos, para venir al mundo, tienen que comenzar algo: sin un comienzo propio, no hay mundo. Ahora bien, este "algo" no es nada arbitrario. El comenzar que tiene que ver con estas iniciativas de producción de mundo significa de entrada un resuelto comenzar con uno mismo. Sólo allí donde un comenzar de este tipo está en juego, puede decirse que un "sujeto" se ha lanzado a la aventura de la fundación del mundo y a la producción del mundo. En cierta medida los conceptos de iniciativa y de subjetividad tienen un alcance similar. "Comenzar con uno mismo": esta idea no debe ser entendida en el sentido de que alguien en principio se trate mejor exponiéndose a una purificación moral o que, según el consejo bíblico, no meta su nariz en los asuntos ajenos. Comenzar con uno mismo no significa tampoco que uno se dé más importancia a sí mismo que a los demás. El comenzar-con-uno-mismo del que aquí estamos hablando significa literalmente: comenzarse. Uno ha de escuchar esta expresión como si se dijera: activarse como una bomba; estrenarse como una obra aún no interpretada, darse la salida como el prototipo de un vehículo ya presente; quitarse el seguro como un arma; abrirse como una puerta a un lugar que no ha existido nunca; o cargarse como un peso hasta ahora insoportable que por una vez es llevado a un punto máximo.

Saber adonde nos lleva un acto de autoencendido político-existencial de semejante calado, es algo que resulta evidente en Marx: a causa de tal movimiento se llama al proletariado a comprender qué es lo que significa ser la clase productora "propia"; sólo una vez entendido esto, tendrá que sacar fuerzas de flaqueza para tomarse en serio la producción esencial, esto es, la creación de lo esencial, lo que no significa otra cosa que la autoproducción de un mundo social en el que los trabajadores propiamente hablando no sean ya pobres diablos alienados de sí mismos, sino compañeros solidarios de una vida rica. No cabe duda de que éste es el proyecto más vigoroso que hasta la fecha ha sido formulado acerca de la interpretación del sentido de la iniciativa humana. De él parte también, a decir verdad, una

incitación a campañas productivistas de poder sin parangón posible. Subrayo este aspecto para que ustedes se figuren hasta qué punto este llamamiento del hombre a la iniciativa y la forma de este llamamiento son el modo en el que, hablando algo exageradamente, nos habla el destino en la Modernidad. En el autollamamiento del hombre a la iniciativa los sujetos se apelan a sí mismos para ser más sujetos, haciendo incluso historia... su "propia historia".

En cambio, lo que ha de significar este "comenzarse" en Heidegger es difícil de explicar, toda vez que su construcción de la propiedad resulta a primera vista oscura y ambigua. En el pensar de Heidegger acontece el encendido inicial de la existencia resuelta a ser ella misma, y no de tal modo que un sujeto hasta ese momento vaporosamente disperso decida de forma explosiva convertirse en el empresario de una existencia erguida a modo de un yo-idéntico vigoroso. En Heidegger el tránsito de esa "impropiedad" difusa y caída a la "propiedad" resuelta pasa por una extraña implosión que se asemeja a primera vista a un sombrío juego con la idea de autodestrucción. Los desacreditados análisis en torno a la muerte de *Ser y tiempo* han sido leídos asimismo como un ejercicio prefascista de salto a la nada; algunos intérpretes han pretendido reconocer en ellos una astuta seducción urdida para sacrificar el sujeto en aras del interés de una captación totalitaria del ser propio. Esta lectura es en última instancia ciertamente falsa, pero vista desde un plano superficial no hay que rechazarla por completo, porque el discurso heideggeriano en torno al "ser-para-la-muerte" y el "precursar el fin" ha terminado difundiendo un cierto *pathos* pseudoapocalíptico en torno al coraje aparentemente propio para afrontar la muerte que es causa seductora de malentendidos. En realidad, la analítica de la muerte heideggeriana se caracteriza más bien por un tono de sequedad metodológica que desde un punto de vista filosófico abre en verdad las más interesantes perspectivas. Lo que aquí está en juego es el hecho de acercarse de nuevo a la influencia del a priori de la iniciativa para el pensamiento de toda la era moderna; Heidegger trata de com-

prender el hecho de poder-aceptarse de un modo que ninguna metafísica del yo se presuponga sin más, ni en forma teológica ni filosófico-transcendental. Es aquí donde Heidegger piensa en definitiva más revolucionariamente que los revolucionarios oficiales. El comenzarse al que él hace referencia no puede ya pensarse, como en los ensayos juveniles de Fichte, como un ponerse absoluto; en primer lugar, porque el yo fichteano sólo tiene existencia en un autoencendido sin mundo, mientras que Heidegger expresa la ambición de partir del mismo estar-en-el-mundo; en segundo lugar, porque la conciencia fichteana sólo puede vivir en el espacio auditivo de su incondicional autollamamiento y, sin embargo, no es capaz de decir de dónde proviene el lenguaje en el que se oye hablar a sí mismo. Sigue prisionero de una autoevocación que sólo se escucha a sí misma, en la que el mundo se necesita exclusivamente como caja de resonancia de un autismo dinámico, mientras que Heidegger, al menos, da los primeros pasos para pensar la voz de la autoevocación como llamada del otro.

La siguiente respuesta revolucionaria al problema del comenzarse, la de Marx, resulta aparentemente realista tanto desde el punto de vista objetivo como retórico, pero sigue estando encallada en el círculo vicioso de la lógica de Fichte, en la medida en que también el "proletariado" porta los rasgos del sujeto de salvación fichteano. Marx interpreta el comenzarse como un acto colectivo de autoaseguramiento por el trabajo. Él cree asegurar el empujón que ha de darse a esta iniciativa forjadora de historia a través de una teoría realista del ser humano como ser impulsivo inteligente. Con ayuda de una termodinámica cuasidialéctica de la miseria, espera poder controlar el tránsito de la alienación a la apropiación y de la necesidad a la Revolución. Naturalmente, subyace en la mirada marxiana al sufrimiento del hombre a causa de la necesidad un progreso antropológico que merece la pena conservarse. Como se sabe, Sartre más tarde combinó las respuestas de Fichte y Marx a la pregunta qué es el comenzarse y las transformó en el "proyectarse" y "elegirse". Para toda

una generación de intelectuales estas fórmulas filosóficas imbuidas de *pathos* siguieron siendo sugerentes hasta la década de los años sesenta; más tarde entre ellos se extendió la impresión de haberse equivocado en la elección. ¿Es casualidad que en aquel momento la sociedad de la comunicación arrancara con un tráfico general de autoelecciones? Quizá entonces los egoísmos modernistas ya no necesitaran ese existencialismo pasado de moda. Por último, no quiero tampoco olvidar mencionar que a medio camino entre Marx y Sartre aún nos topamos con la respuesta anarquista de Bakunin, que interpreta el comenzarse como un indignarse: para él la indignación es el órgano sagrado de la libertad.

Pero aún nos queda poner a prueba la respuesta de Heidegger. Él interpreta el a priori de la iniciativa como resolución [*Entschlossenheit*] a la autoasunción desde la caída [*Verfallenheit*]: una fórmula que no se puede decir, insisto, que se lo ponga fácil al público. Dicho esto, no obstante, también vale la pena detenernos con cierta morosidad en descifrar las oscuras ideas de un pensador que siguiendo caminos poco trillados pensaba más revolucionariamente que los anteriores virtuosos de la idea de iniciativa y libertad. La hermenéutica heideggeriana del comenzar despliega otra vez y desde el principio todo el proceso de la "historia del Ser" con objeto de calentar la pregunta por el comienzo en el punto más candente. Por muy absurdo que pueda sonar esto, el comenzarse heideggeriano conduce a la posibilidad de una revolución retroactiva en el pasado. Para Fichte, Marx y Sartre el pasado no es nada más que un reino de muertos alienado que no se puede dejar atrás de un modo lo suficientemente rápido: comenzarse significa para ellos apartarse del poder previo de lo ya sido. La interpretación de Heidegger, en cambio, despierta también el pasado a la vida revolucionaria. Ésta se convierte para él en una especie de seno del que ni siquiera somos capaces de salir, y, ciertamente, en un sentido diferente del que hasta ahora salíamos de él. Nuestra salida del pasado ha sido hasta ahora sólo un acontecer caído y "olvidadizo del Ser", en parte deriva ciega hacia la

exterioridad, en parte autoescenificación de una subjetividad dominadora y subversiva que ha olvidado el Ser. En Heidegger el pasado se transforma en una suerte de instancia maternal ontológica, en la que se anuncia un tipo de encuentro diferente del que hemos realizado hasta ahora en nuestro *modus* de haber-llegado-al-mundo. En cuanto niños de la Modernidad somos a los ojos de Heidegger nada más que agentes de una subjetividad huérfana y a la vez asesina de su madre que se ha abalanzado sobre la empresa de una autorrealización autodestructiva "típicamente moderna". Más aún, para Heidegger el propio Ser es una especie de madre que nos ha destinado *desde ella misma* a un mundo sin protección maternal; el "sino" del Ser [*Seingeschick*] significa, por consiguiente, este envío a la retirada del ser y a la autoerección de la subjetividad. El uterocentrismo heideggeriano va tan lejos como para interpretar también el olvido de la madre como sino de la madre; el olvido del ser también es "destinado" por el Ser. A partir de estos presupuestos es evidente que las formas de iniciativa gracias a las cuales los sujetos modernos se liberan y comienzan pueden ser ahora examinadas como la más pura caída y como olvido en acción. A fin de poder subrayar con la radicalidad característica en él el drama madre-niño, generalizado a la historia del Ser, Heidegger reduce la capacidad de comprensión del modelo paradigmático de la subjetividad hasta ofrecer de ella una imagen rayana en la caricatura: según él la esencia de la subjetividad radica en la instalación de una maquinaria de dominación destinada a objetivar violentamente las "cosas". Él se obstina, no sin razón en relación con este asunto, en ofrecer una acusadora "destrucción" [*Destruktion*] de esa, yo la llamaría así, subjetividad secundaria omnidestructora a fin de poder despejar el espacio para invocar una forma íntima disuelta en el mundo, tan cercana como frugal, de agradecimiento al Ser; esta forma podría definirse también sin más como una subjetividad primaria, siempre y cuando uno se tome el esfuerzo de arrojar luz sobre los malentendidos que amenazan inevitablemente con introducirse en el uso de la palabra fundamental más explosiva

del pensamiento moderno, a saber, la subjetividad. Ahora bien, en donde radica realmente la descollante originalidad de la interpretación heideggeriana del sentido del comenzarse se encuentra en el hecho de que él descubre en el mismo comienzo la huella de "otro comienzo". Desde ese instante, el a priori de la iniciativa, por así decirlo, se abre hacia atrás. Comenzarse puede significar ahora: abrirse retrospectivamente a las voces y huellas de otro comienzo por medio de la percepción ilimitada del haber-sido efectivo. Mientras que el resto de los autoiniciadores modernos miran hacia delante sin excepción para llegar a "sí mismos", Heidegger, al menos como pensador, mira hacia atrás patéticamente. De ahí que el filósofo norteamericano Alan Megill haya definido esta posición, no exento de razón, como un "idealismo de la nostalgia". Heidegger es el pensador profético del anhelo nostálgico de la intimidad medial del Ser, quien asimismo comprende que ésta no puede por menos de perderse en la guerra universal de las subjetividades objetivantes. Su profetismo ontológico se desarrolla exclusivamente como la evocación del poder-ser-de-otro-modo de nuestra posición en el mundo ante la posibilidad de otro comienzo. Lo que nos espera, según él, podría ser algo que nos hace reparar en los comienzos entretanto imperceptibles de nuestra existencia. Me inclino a interpretar estas oscuras indicaciones de Heidegger como si él hablara de restablecer ciertas verdades infantiles frente a las verdades del mundo adulto.

Señoras y señores, por mucho que nos irriten y extrañen estas reflexiones tan intrincadas para el mundo del entendimiento cotidiano, en algún sentido no son del todo tan absurdas. Cuando, por ejemplo, el "mundo moderno" promueve –como hoy cualquiera empieza a comprender–, a causa de nuestras iniciativas sin freno, acciones llenas de riesgos, por no decir fatídicas, es en el fondo porque nosotros, en medio del barullo de los comienzos y las iniciativas, en el fondo seguimos sin saber correctamente cómo arreglárnoslas con nuestro comienzo y con el de nuestros asuntos de un modo que no desemboquen rápidamente en una autodestrucción por autorrealización.

Señoras y señores, he de reconocer que estos pensamientos acerca de la creación del mundo y la iniciativa podrían sonar demasiado confusos o abstrusos. A su mejor desarrollo contribuye el recuerdo a un contemporáneo de Heidegger, de quien creo que representa su auténtico adversario e interlocutor. Me estoy refiriendo a Sigmund Freud. También él interpretó el a priori de la iniciativa de un modo original y significativo. A él acudieron no pocos hombres que, como se suele decir, no sabían qué hacer [*nichts mehr anfangen*]. Su trabajo terapéutico consistió en ayudarles en su empeño de encontrar un mejor comienzo que el que les había llevado a esa triste situación de hecho. La respuesta de Freud a la pregunta "¿qué es comenzarse?" es lapidaria y revolucionaria: comenzarse significa recordarse. Para desenredar los trágicos nudos de la novela familiar, uno tiene que traer a la memoria de qué trataba su propia historia. La continuación feliz de la novela tiene como condición que uno comprenda cuáles son las constelaciones iniciales desafortunadas que le condicionan. Recordarse significa para Freud algo más que hojear el álbum familiar interior, es nada menos que volar por los aires la cáscara neurótica que se ha extendido sobre la vida venida al mundo. Si el conflicto patológico se rememora de un modo lo suficientemente intenso y vívido, irrumpirán otra vez las energías vitales extraviadas, se canalizarán de nuevo, se llegará a una revisión del destino del impulso y a una nueva posición del sujeto respecto a sí mismo. Este viraje se puede definir en verdad como una suerte de revolución en el pasado. La existencia que ha comenzado a duras penas comienza ahora, expresándolo en términos ideales, a marchar por mejores caminos de nuevo. Si la paradójica expresión "revolución conservadora" tiene algún significado al que podamos dar un valor positivo tras haber dejado a sus espaldas durante los años veinte las dudosas construcciones que circularon en Alemania bajo dicho rótulo, es precisamente éste: para hacer posible una revolución en ese pasado que aún somos nosotros inconscientemente debemos perseverar hasta el fondo en la evocación de lo pasado en tanto que otro comienzo. La dirección

que ha de seguir esta revolución es fácil de reconocer: de tener éxito, conduce de la guerra universal de la subjetividad secundaria, y máxime blindada, a la intimidad anónima de las conciencias disueltas en el mundo.

Señoras y señores, se habrán dado cuenta de que cuando nos empeñamos en hablar en Frankfurt del Meno del hecho del venir-al-mundo no tardamos en enredarnos en espinosas y alambicadas dificultades. De muy distinta forma nos iría en ese Frankfurt del Ganges antes aludido. Allí la discusión acerca de esa sucesión de a prioris: el del desligamiento, el de la iniciativa, etc., se mantendría, en efecto, en un nivel más bajo –es más, siendo sinceros, no tendría lugar–, lo que no significa, sin embargo, que no tuviésemos respuesta a la pregunta de qué significa comenzar. El narrador bajo los árboles a las orillas del río se mecería entonces la barba –un narrador sin barba sería algo tan impensable como un doctorando sin competencia comunicativa en el Meno–. Dirigiría su mirada al cielo, luego se volvería hacia el público, de nuevo al cielo, luego, otra vez, a sus oyentes, y finalmente con voz seria daría esta explicación: "Comenzarse [*Sichanfangen*], ¡oh compañeros míos!, es alcanzar la serenidad [*Sichfangen*]".

Señoras y señores, a causa de esta mirada de soslayo a ese otro mundo oriental, me he terminado desviando un poco del orden expositivo de la conferencia. Los capítulos más importantes de nuestra marcha por nuestra pequeña poética del parto y del mundo tienen que ver aún la luz. Ahora bien, con lo importante sucede algo extraño... Las cosas importantes son siempre las cosas que, bien no pueden esperar en absoluto –y en esa medida las hemos tratado ya en la parte dedicada a las urgencias–, bien las que precisamente por ser aún más difíciles que serias, tienen que ser pospuestas por de pronto. De esta reflexión se deduce para nuestra pequeña poética del mundo un cuarto elemento: "el a priori de la posposición", que también podría llamarse el principio de demora. Gracias a la posposición aparecen preludios a los asuntos principales, y dichos dominios

se pueden animar, habitar y administrar. Podría decirse que gran parte del radio de acción del arte de la vida hace referencia al arte de las cosas secundarias, del mismo modo que también hay indicios para suponer que una buena parte de la vida real no se desarrolla en el campo de juego, sino en el margen, no bajo un plan fundamental, sino en la pausa. En estos preludios el tono discreto es el dominante, los héroes son los personajes secundarios. Como cualquiera puede observar, en el mundo actual se ha producido una embestida cultural en estos preludios, para los genuinos hombres de la metrópoli la vida se ha convertido en una especie de decatlón de ligerezas en todas las disciplinas posibles: la velocidad se torna poesía, la autonomía el bombón anímico de todas las edades de la vida, al cumplir los dieciocho uno ya obtiene el carné de conducir y la capacidad de dar paso a los otros, y desde que hay cursos en los que uno aprende a llevarse mejor con todo el mundo, puede efectivamente sortear mejor todo. ¡Que vivan los preludios!: toda la posmodernidad canta las alabanzas del principio-preludio, vive de la revalorización y la propagación de los escenarios secundarios; ella ha aprendido a poner fin a las acciones principales y estatales; devolvemos los guiones en los que aparecía que debíamos fatigarnos en exceso y ser héroes.

Como es manifiesto, el a priori de la posposición sólo encuentra sus apologistas bajo el signo de la posmodernidad. Nos tomamos en serio el no tomar nada en serio y elevamos la demora a principio general; el nuevo escepticismo rinde alabanza a las pequeñas diferencias, los pequeños escritores escriben con mayúsculas las diferencias existentes en los preludios, mientras que los anteriores apologistas de la escala normal se hacen rentistas; entretanto, nos hemos vuelto apocalípticos de la mediocridad. Desde que el preludio se ha impuesto de manera absoluta, las cuestiones secundarias arbitrarias han llegado a ser el *hen kai panta* ["Uno y Todo"], y dado que aquí todo es sólo Uno, a saber, diferente de todo lo restante, mi pequeña diferencia se convierte en el eje del mundo. Ahora puede uno

de nuevo dar lo mejor de sí a cambio de nada, lo sabemos; los jóvenes más rápidos que en su tiempo desembarcaban en las *SS* sólo tuvieron mala suerte histórica; hoy serían considerados los mejores *in research of excellence*, puesto que ellos tenían ya perfectamente antes ese puro y duro ir "hacia adelante". La diferencia radica sólo en que nosotros ahora lo hacemos también sin cadáveres. El récord generalizado es la condición mínima. Éste es el espíritu del tiempo que se preocupa del *tempo*. Los jugadores suplentes se convierten en estrellas, los ceros eligen al Uno entre ceros, la democracia digital ya es una realidad. Dado que la postergación funciona, el mundo ha recobrado un aspecto rosáceo, y si hemos venido a un mundo que tiene el aspecto que conocemos, catastróficamente liberado de cargas y apocalípticamente cómodo –la Humanidad se tambalea en el abismo, pero la señora de la limpieza viene dos veces a la semana–, es porque el poder de demora y los gestos mundo-constituyentes de la postergación de lo importante son aquí cómplices en su responsabilidad. A la demora hay que agradecerle que en un reino milenario de gente amable hayan dominado las tonalidades de lo viviente. Su obra aparece cuando la poética de la ligereza vital puede afirmarse con indiscutible éxito contra los guiones a vida o muerte. El teatro épico decae de los teatros populares y deserta de la editorial *Suhrkamp*, la *Lindenstrasse* se emite desde siempre, la fatalidad retrocede trazando amplios círculos, los contenidos trágicos son despachados sin más, ya que en la elección entre lo sustancial y lo violento, la decisión, como tiene que ser, ha de caer del lado de la no-violencia, y de este modo la insustancialidad se hace patente por sí misma. Esta realidad frívola se da por satisfecha con ser una obra vulgarmente prosaica en la que los espacios íntimos devienen superfluos y las heroicidades cómicas. Si alguien me dice que me encuentre conmigo mismo, le respondo que se busque una novia.

[6] *Lindenstrasse* es un famoso "culebrón" que lleva emitiéndose en la televisión alemana desde el año 1985. (*N. del T.*)

Señoras y señores, quizá se estén preguntando por la diferencia existente entre lo que en principio anuncié y lo que he terminado por exponer. Justo ahora, que debía comenzar en la sesión de hoy con el capítulo más importante de las exposiciones anunciadas, aparece en su lugar una suerte de *feuilleton* sobre la cultura del *take-it-easy* y la vida acomodada en las situaciones-estándar modernas. ¿Cómo se explica? No perderé el tiempo discutiendo la afirmación de que nada hay más importante que el trabajo de aliviarse la vida. No pienso lo mismo, aunque crea saber en qué momentos tiene algún sentido la filosofía socioliberal de la felicidad. Sí que creo, no obstante, que una cierta medida de alivio vital normal es una condición del siguiente fenómeno, del que puedo afirmar de hecho que representa la función mundo-constituyente decisiva dentro de la lista de las ya mencionadas. Cuando el a priori de la postergación ha cumplido su cometido, surge el quinto elemento de nuestra poética del mundo en liza. Yo lo llamaré el a priori del escenario, o por decirlo de otro modo: el a priori de la arena o dramático. Qué son los escenarios, ya lo sabemos gracias a los modelos legados por el teatro griego y romano. El fenómeno dramático aparece en las reuniones populares, las aglomeraciones de masas, los mercados anuales, los lugares de combate y los espacios de ejecución pública. Y de las arenas, los lugares de sacrificio de polvo y sangre, nos proporcionan una idea las plazas de toros, los coliseos, los lugares de culto y los estadios deportivos (deberíamos considerar aquí si los paritorios en las clínicas de obstetricia pertenecen a esta lista o no).

En los escenarios, teatros y arenas se desarrollan actos simbólicos de apertura del mundo gracias a los cuales los hombres tienen la sensación de que algo importante está pasando de verdad. En estos campos a priori escénicos, dramáticos y entendidos como arena pública se perciben aquellos asuntos relacionados con el ir-hacia-adelante como fundamentales y que incorporan el riesgo de la existencia visible en el espacio de la expresión pública. En el mundo entendido como arena la diferencia existente entre el ocultamiento y el des-ocul-

tamiento es asunto de no poca trascendencia. De ahí que las grandes culturas superiores sean civilizaciones que repiten el drama del nacimiento y de la creación del mundo bajo formas simbólicas tremendamente expresivas que expresan el hecho de salir al exterior. Las culturas no son por lo tanto sólo "sistemas" sociales en los que tienen lugar partos, en donde funcionan las urgencias, se toman iniciativas y se instituyen preludios para posibilitar el cuidado más laxo de aquellas cosas de importancia secundaria. Son también fundamentalmente sistemas de construcción escenográfica. En tanto que procesos creadores de arenas son formas susceptibles de dramatizarse a sí mismas cuyo nervio vital reside en su capacidad de volver a poner en juego su propio proceso mediante rememoraciones dramáticas en el tiempo del mundo. Allí donde una cultura ve mermar su sensibilidad a esta función empieza su declive, que se inicia cuando la gente privada deja de abandonar sus cuevas. De ahí que la creación de mundos en los que los hombres se puedan mantener con razones dignas de consideración es ya una función propia de los gestos que permiten abrir y habitar escenarios, teatros y arenas. Cuando se encogen los espacios en los que uno puede dar un paso adelante para decir o mostrar cómo le va por el mundo desde su perspectiva de protagonista, éste enseguida deja de ser un mundo al que valga la pena salir. El hecho de venir al mundo del ser humano llama la atención desde el comienzo sobre las propiedades que el mundo como tal posee como escenario y arena. Si se cerrasen los escenarios y las arenas bien porque los actores empezaran a refugiarse en su esfera privada, bien porque los más poderosos del mundo organizasen el mundo como su domicilio doméstico y sólo permitiesen mostrar su propio *show* de trivialidad, podría decirse que la era del venir-al-mundo habría llegado totalmente a su fin. Y éste es precisamente el signo de nuestro tiempo: una época de resignación y de *show*, una época de privacidad oficializada y de apocalipsis de la intimidad. Quien todavía hoy quiere escapar a lo grande, busca el escándalo en algo que ya no es un afuera... hasta que la caverna se alborota.

Señoras y señores, hoy no existe, como Jürgen Habermas, Neil Postman, Richard Sennett y otros autores nos han explicado bajo perspectivas diferentes, una crisis del espacio público como tal. No, lo que sí que existe en realidad es una crisis del venir-al-mundo, una crisis en la conciencia de la arena y de la creencia de que los hombres son seres capaces de venir de manera absoluta al mundo para convertirse en parte de él. La construcción de escenarios y la apertura pública de arenas han sido los gestos elementales de culturas que confirman su capacidad natural de conservarse en un *continuum* de autodesarrollo. El venir al mundo y el salir a los escenarios para representar las obras buenas y necesarias de este mundo son dos cosas que no se pueden separar entre sí. Señoras y señores, antes les dije que el a priori del parto conducía al recién llegado al mundo a vincularse con aquella dimensión de afuera e insondable de la existencia. Ahora bien, esta entrega al afuera en los adultos, en el caso de que ésta exista hoy, sólo puede llevarse a cabo bajo una forma en la que ellos, imitando, continuando y sirviéndose de la analogía del nacimiento, participen en las creaciones de mundo y las aperturas vitales que despuntan en los escenarios sociales, teatros y arenas como acontecimientos. Sólo venimos al mundo cuando no existe ningún obstáculo que nos impida permanecer en la salida al mundo que comienza en el rayo del nacimiento.

Señoras y señores, de entre los cinco gestos o funciones a priori hasta ahora citados en este bosquejo de una pequeña poética del mundo se observa que los pares parecen concordar entre sí tanto como los impares. Así, el segundo y el cuarto gesto fundan el mundo como una suerte de segunda caverna para los seres nacidos; construyen un útero secundario que constituye la esencia de la civilización; cuidando de lo urgente y deteniendo las tensiones procedentes del frente fundan un mundo íntimo en el que se puede vivir con obligaciones y cargas; ellos aseguran el sueño nocturno y proporcionan regularidad al curso del día; construyen los pilares que dan sostén al edificio social, y envuelven la conciencia en un sentimiento-

regazo de pertenencia e identidad; gracias a la promesa de continuidad y seguridad de expectativas, los individuos se blindan frente al pánico que suele estallar con la irrupción de lo inesperado.

De forma muy distinta se comportan los a prioris impares. Por lo que respecta a la conciencia en el "sujeto" de su capacidad de sentir la experiencia del parto cabe decir que sólo nos dan cumplida cuenta de su contenido real las situaciones abismáticas análogas a la psicosis. En la evocación de la experiencia perinatal de lo que se trata siempre es de situaciones excepcionales de la psique, aun cuando no sea del todo necesario definirlas de antemano en lenguaje psiquiátrico. Si uno lee ciertas informaciones acerca de prisioneros salvados puede observar cómo en estos casos aparece casi regularmente un elemento mimético-natalicio que también tiene lugar en la mayoría de los rituales arcaicos de iniciación –como es conocido, algunos de estos procedimientos no se arredran ante el hecho de conducir a los iniciados a una situación próxima a la muerte, por lo que el regreso a la vida despierta se contempla evidentemente como un renacimiento–. Estas costumbres sirven en las culturas más antiguas como una condición para llegar a una situación de madurez vital sólo alcanzable mediante la despedida del tiempo de las ensoñaciones infantiles, lo que significa también que esto se consigue saliendo de ese olvido del nacimiento y de la muerte que constituye en la Modernidad la situación normal incluso entre los adultos. Sin embargo, quien no sea el barón de Münchhausen y reviva elementos reales de su nacimiento en su interior, incluso hoy seguirá viniendo al mundo, aunque ello pase por forzar sus impresiones al oír, ver y hablar.

Lo contrario de esto vale para el tercer a priori, el de la iniciativa. Pues tan pronto como los hombres consiguen llegar a un autocomienzo en el que se ponen en marcha, se proyectan o se asumen a sí mismos, se emplazan en un centro de fuerza de acción y expresión. Por la iniciativa se abren en el sujeto las esclusas expresivas, y no sólo se "ex-presa", como explicaría una psicología ingenua y una semiótica todavía más ingenua, sino que él mismo se convierte en signo vi-

viente de su autoencendido y vive entonces en una inflamación de actividad que *es* movimiento y expresión. Los enigmas de la Modernidad con sus no menos incomprensibles paradojas tienen su razón de ser en este fenómeno: una civilización impulsada por pasiones predominantes de iniciativa no puede por menos de desarrollar una dinámica de crisis tan profunda que es incapaz ya de operar con sus propias fuerzas de estabilización. La moderna construcción de cavernas no es acompañada ya por las voladuras de la caverna. De este modo se desarrolla una paradójica coacción a la iniciativa precisamente en las capas sociales más conservadoras. Las fuerzas de conservación devienen revolucionarias; los garantes del interés en que nada cambie del todo ponen todo patas arriba; el conservadurismo se precipita así en un puro movimiento hacia adelante mientras busca una absurda síntesis entre la conservación del mundo y la movilización total de lo existente. No cabe ninguna duda de que aquí se oculta el misterio cinético de la era moderna... el misterio de la movilización en las intimidades de la caverna para no tener que abandonar ya la caverna. A causa de estos fundamentos móviles de cuño conservador y de miedos que a su vez provocan más inmovilismo, los agentes más poderosos de lo llamado "existente" han emprendido una huida hacia delante y transformado las reservas excavadas del mundo en algo permanentemente desquiciado y arruinado: la realización de los valores neoconservadores y el incremento de basura en el planeta son dos ideas que sirven para definir una y la misma situación de hecho.

Señoras y señores, la quinta función, el a priori del escenario, es, finalmente, de todas las citadas hasta ahora la más importante y ambiciosa dentro del proceso de constitución del mundo. Para caracterizarla mejor, se permite excepcionalmente en prosa un superlativo del participio propio de Rilke: si el parto es lo que abre por excelencia y la iniciativa lo que más abre, el exponerse en aquello que, por esa razón, se hace escenario es lo que más abre de todo.

Para escritores y oradores con aptitudes para entrar en la arena esto significa lo siguiente: expresar algo que llama la atención sobre el mundo como acontecimiento integral. Mientras colocan las palabras empieza a sentirse en general la presencia palmaria de un mundo. Ellos reparan en el gran trueque que funda la economía de la vida: a la vista de todos truecan el inconveniente de haber nacido por la ventaja de hablar de él. Ellos vienen al mundo en el lenguaje; ellos vienen al lenguaje como si fueran visitantes de la estrella de los aún no nacidos, cambian el espacio en blanco alrededor de las sílabas impresas por vibración, y así bajo los rasgos escritos ese inconveniente absoluto se transforma en la más eufórica de todas las ventajas. Ellos se lamentan de un mundo que suena a hombres. Lo que llamamos comunicación se produce para ellos, los poetas, los escritores, sólo cuando ponen en liza el incompartible inconveniente de haber nacido y lo comparten con otros. De ahí que vibre en las palabras de los escritores una cualidad propia de *bodisatvas*. Quien habla, comparte el nacer irreversible del otro. Así, del mismo modo que sobre el "teatro mágico" del *Lobo estepario* de Hermann Hesse se cernía la inscripción "sólo para locos", en las frases del poeta subyace siempre el imperceptible rótulo de "sólo para nacidos". Quien ha estado lo suficientemente loco como para venir al mundo, debe comprender en algún momento que está maduro para el parto por la poesía. La poesía es la religión del mundo sin superstición. Es inútil querer vincularse con contratos sociales conforme a derecho antes de que los hombres sean conscientes de su acuerdo poético con el mundo y logren compartir poéticamente aquello incompartible. La rabia individual por nacer, las desesperaciones privadas y los fantasmas de salvación, la huida colectiva a las fanfarronadas de las identidades de grupo o nacionales... todos estos motivos siempre son más poderosos que la llamada a la automoderación mediante la razón dialógica. Los que no se han desligado en parto siempre se aferrarán a sus ideas y representaciones significativas del mundo. Los actos de autoafirmación de los que no se han desligado en parto darán carta

blanca a los *budgets* necesarios para todo tipo de blindaje subjetivo u objetivo desde la primera, segunda o tercera lección hasta ese día del juicio final autoproducido. Los que no se han desligado en parto no leen, naturalmente, los textos de los que ayudan al parto, ¿para qué si ya hay escritores que sirven a la necesidad de ligaduras de los no-desligados por parto y halagan con ficciones de individualidad de los no-individualizados? Lo que en su día Adorno y Horkheimer llamaron la "industria cultural", hoy se puede definir también como la industria de la ligadura y, dado que estamos en la época de las funciones reflexivas, como una industria de la autoligadura.

Señoras y señores, estoy llegando al final. Sin embargo, no puedo terminar mi exposición sin regresar al silogismo de Sócrates que prometí comentar durante la última sesión. "Todos los hombres son mortales. Sócrates es un hombre. Por tanto, Sócrates es mortal." Este ejemplo escolar de *modus barbara* sigue siendo tan letal como en los antiguos libros de lógica. Fue entonces cuando comencé a presentar esta sencilla forma lógica de deducción en una forma apenas distinta, en la que todo seguía igual hasta que se llegaba al último enunciado, el predicado de la conclusión. Así tendríamos: "Todos los hombres nacen. Sócrates es un partero que ha nacido. Sócrates es por tanto...". Llegados a este punto, llegó el paréntesis de las vacaciones de Pascua. Señoras y señores, en ciertas ocasiones puede ser útil esperar catorce días a que nos llegue una palabra, sobre todo si se trata de una expresión poco habitual que no tiene todavía sitio no sólo en el diccionario de la vida cotidiana, sino en la terminología filosófica. Una reflexión fundamental tiene sentido cuando ha de buscarse una palabra que tenga que durar mucho. Al menos, la palabra que se busca ha de ocupar el lugar de una expresión en el silogismo en el que los hombres desde miles de años aparecen como mortales. Señoras y señores, han de tener en cuenta lo que significa que la palabreja "mortal" haya tenido que esperar tres mil años de tiempo para desarrollar todo su significado, el que en la actualidad se cierne sobre toda la especie humana en su conjunto. Hace no mucho tiempo

Günther Anders, el viejo hombre airado de la antropología política, nos mostró hasta qué punto la especie de lo mortal se ha revelado en el crepúsculo de la era europea como la especie mortal. Hoy la humanidad es una unidad holocena que ha dado pruebas de poner todo su talento en extinguirse y de sus capacidades para perpetrar un suicidio definitivo. Esta reflexión tiene algo de imborrable: a los que afirman hoy reflexionar sobre la situación de la humanidad habría que recomendarles que se tatúen una mariposa de la muerte en la frente.

Por tanto, ¿qué es entonces Sócrates si es algo diferente de un mortal que jugaba a ser comadrona? Bueno, Sócrates es un natal. Había presentado el enunciado general de que todos los hombres nacen. Si nuestro silogismo lograra sólo una transferencia del predicado del enunciado general al enunciado de la conclusión, en el que aparece el nombre propio de Sócrates, no habríamos conseguido nada más que la tesis de que Sócrates también ha nacido. Nosotros habríamos hecho abstracción entonces –como sucede en la lógica la mayoría de las veces– del elemento particular en el portador del nombre propio, habríamos agregado a Sócrates al conjunto de todos los hombres mortales que han nacido y hecho desaparecer el resplandor de la diferencia que hace de Sócrates el ser que era. Por ello se dice con precaución en el enunciado intermedio: "Sócrates es un partero que ha nacido". De este modo, Sócrates se convierte por su pequeña gran diferencia en un conjunto especial dentro del conjunto de los mortales nacidos: de mortal ha pasado a ser el partero inmortal de la utopía europea, del pensamiento negativo griego, él se ha adiestrado para ser la comadrona de un no-saber que desliga el saber de su caída de posibles posiciones fijas en el mundo. Y a tenor de todo ello surge en el silogismo un movimiento inesperado. Del enunciado intermedio irradia una luz retroactiva sobre el enunciado general, la palabra "nacido" recibe ella misma un vientre, como si estuviera embarazada de un significado hasta ahora nunca descubierto. En efecto, lo que nosotros hacemos ahora es desligar la palabra de la madre de una palabra infantil sobre la que se fundan expectativas ex-

traordinarias. La palabra de la madre respira de nuevo tras un embarazo milenario, se ha separado y distinguido finalmente de un significado que hasta ese momento arrastraba imperceptiblemente creando un sinfín de malentendidos. Sólo piensen en las dificultades que para cualquier intelectual están ligadas al concepto de naturaleza. El nuevo natal, por su parte, puede empezar junto al viejo nacido una vida por su cuenta, en verdad familiarmente consciente, pero ya no oculta por la palabra de la madre. Porque desde que la palabra "natal" deja de estar oculta, se hace del todo evidente lo que significa el desocultamiento como tal: tras dos mil años y medio de filosofía europea, el mismo concepto de verdad se acerca a su clarificación en el reflejo de la palabra "natal". Desde el instante en el que los hombres comprenden que ellos no sólo han nacido, sino que son seres natales, pueden comprender también que la verdad es una función de su venir-al-mundo y que con la fijación metafísica de la mirada a la mortalidad se ha dado el primer paso en falso en el mundo.

Señoras y señores, la palabra "natal" es aún coja, suena algo artificial y parasitaria, uno hará bien en preocuparse de ella. Hasta donde llegan mis conocimientos fue acuñada originariamente por el filósofo suizo Hans Saner, y puede encontrarse por vez primera en su pequeño e importante libro *Nacimiento y fantasía. De la disidencia natural del niño*, obra en la que se expone la palabra "natalidad" desde alturas conceptuales bien fundadas. El libro apareció por lo demás en la década de los años setenta y hasta hoy no ha aparecido ninguna reseña de él, pues ya sabemos que en la caverna filosófica desde siempre se está siempre fuera de la agenda del día y se habla de fundamentación de normas, de pluralidades, se echa un vistazo a la teoría de los signos, exceptuando, claro está, los signos del tiempo, y se sigue pegado a la vara de medir del *turn* lingüístico. Ahora bien, esto no basta, ya que un *poetic turn* de la filosofía se está desarrollando imperceptiblemente con toda radicalidad. Hans Saner ha puesto en el mundo la categoría de natalidad y con ello ha pasado la página para

un nuevo capítulo del filosofar que permanecerá bajo el signo del niño, del venir-al-mundo y del espíritu poético. El pequeño cachorro de la palabra ha encontrado hasta ahora pocos adeptos, pero creo, señoras y señores, que haríamos bien en llevar a este cachorro a la cueva mientras sea joven, pues hay razones para creer que le crecerán garras. Entonces la natalidad dejará de estar en un segundo plano tras la mortalidad en todos los sentidos.

De momento, no me queda más que disculparme por que esta lección haya tenido que esperar más de lo debido. Señoras y señores, ya he hecho alguna que otra alusión al tema sobre el que versará la siguiente y última lección. Partiendo de la poética del parto de hoy, el paso al tema de la literatura universal no parece del todo infranqueable. Bajo la expresión "literatura universal" se esconde, como se mostrará en lo que sigue, un sentido diferente del que Goethe vinculaba con su creación lingüística. Hablar de literatura universal puede significar también hoy desarrollar los inicios de una teoría crítica del mundo como poesía y promesa.

LA PROMESA DEL MUNDO Y LA LITERATURA UNIVERSAL

Señoras y señores, una hora antes de concluir esta serie de lecciones uno vive con la desagradable sensación de no haber comenzado aún a rozar lo esencial. Todo lo que hasta este momento había que oír no ha sido más que una preparación para algo más importante, algo de lo que yo ni siquiera habría empezado a hablar. Me aproximo a lo que ahora hay que decir con no pocas vacilaciones. Difícilmente se puede reprimir la impresión de que lo que está a punto de aparecer ahora amenaza con ser un discurso que lucha con un tiempo que se agota. Ahora bien, por mucho que el orador se encuentre también bajo presión, aquello que hasta ahora ha permanecido inexpresado sigue siendo algo vedado a toda charla apresurada. Cuatro horas he empleado, pues, para parar mientes en algunos presupuestos, y así entrar con éxito en los preludios de la cuestión decisiva. Y sin embargo lo más importante, esa eminencia gris que ni siquiera posee un nombre, visiblemente no se ha dejado rogar aún. Así que, podríamos decir, nos arrodillamos delante de la entrada a la sala de audición de lo esencial, y esperamos.

Señoras y señores, para que sirva de algo este tiempo de espera, propongo volver a regresar al punto donde nos habíamos detenido al final de la última sesión. Prometo hoy exponer los inicios de una teoría crítica del mundo como poesía y promesa. La última lección concluyó, si no lo percibí mal, en tonos algo líricos. La palabra "mundo" había recibido unos contornos borrosos, nos dábamos el gusto de utilizarla por una vez no como insulto, sin pronunciarla con

ese tonillo utilizado cuando decimos "¡mierda de tiempo!". El anuncio de una teoría del mundo como poesía y promesa nos suena, pues, como si se quisiera verter un poco de glicólico en el vino ácido de la ontología y así poder venderlo en Frankfurt como producto de calidad originario del sur alemán. El mundo como poesía, el mundo como promesa: escuchamos estas palabras como si ahora todo fuera completamente positivo. Y no dejan de crecer las sospechas: los discursos desarrollados hasta ahora sobre el no-saber y el parto podrían ser meros paños calientes para consolar al irreconciliable espíritu de la negatividad... hasta tal punto que ahora el autor se saca de la chistera el conejo positivo. Bueno, yo no llevaría la contraria a una sospecha semejante, es más: rogaría que no nos alejáramos mucho del siguiente curso de pensamientos.

Señoras y señores, cuando yo en la última hora empecé a impartir mi conferencia en torno a una pequeña poética del mundo compuesta de gestos fundamentales, se observó cómo a partir del esfuerzo de venir-al-mundo se desplegaba todo un juego de rasgos positivos y negativos. Habíamos definido, por así decirlo, tres rasgos transversales, inauguradores, impulsores o desestabilizadores y dos, directos, que abrían, organizaban y estabilizaban. Recuerden: a través de gestos de desligamiento en el parto, a través de gestos de iniciativa y a través de gestos creadores de escenario somos llevados al Afuera [*ins Offene*], orientados a lo nuevo y abrazados por la cualidad dramática, eventual de la existencia. Frente a esto, tenemos los gestos del cuidado de lo perentorio y los gestos de aligeramiento con los que se pospone lo demasiado pesado: un sentido mundo-constituyente y mundo-asegurador merced al cual irrumpe un poco de apacibilidad cavernosa entre los nacidos, así como una apariencia de libertad. En cierto modo nos resarcimos de la pérdida del útero primigenio construyendo regazos maternos secundarios sociales, simbólicos y técnicos; no permitimos que ese arrojamiento fríamente arcaico se asiente, sino que contribuimos a introducir familiaridad mediante nuevas envolturas cálidas.

Los gestos impares a priori empiezan con la apertura del mundo como aventura total, ellos son los que permiten a la existencia la posibilidad del éxodo y el *experimentum mundi*, por evocar la bella expresión de Ernst Bloch; los gestos a priori pares, en cambio, prestan su servicio a la creación del mundo como lugar habitable y estancia de trabajo, crean los apuntalamientos institucionales y tienen como objetivo, en cuanto gestos propios de un conservadurismo sempiterno, preocuparse de asegurar ese lugar de habitabilidad llamado Tierra a través de medidas protectoras para sus huéspedes, así como conservar la estancia de trabajo hasta nuevo aviso. Esta última observación se ha hecho no sin cierta mordacidad, habida cuenta de que tanto gracias al marxismo como a los filósofos de la ingeniería liberal nosotros hemos aprendido que el trabajo es una categoría aventurera con cualidades de éxodo; aunque lo contrario no es menos cierto, en la medida en que todo trabajo implica siempre un trabajo de estabilización o, lo que es lo mismo, una arquitectura interna desplegada en un espacio mundial que fue abierto por otros gestos. Por esa razón a través del trabajo no puede alcanzarse precisamente ninguna apertura o transformación del diseño del mundo existente hasta la fecha; él produce en cualquier caso una intensa actividad total en las entrañas de la caverna, tal como hoy nosotros experimentamos a lo largo y ancho del mundo bajo el signo de las movilizaciones neoconservadoras. La fórmula universal del neoconservadurismo dinámico reza por tanto: inconsciencia *plus* velocidad máxima, o inmovilismo... hacia la explosión.

Señoras y señores, es éste el momento para preguntar si los gestos que hasta ahora hemos mencionado, tanto los que abren mundo como los que conservan el mundo, bastan realmente para llevarnos al mundo al que nosotros efectivamente hemos llegado. Miremos alrededor nuestro: ¿cómo es posible que algunos cientos de personas en esta sala de conferencias, o ante esta pantalla que se encuentra ante ustedes, hagan acto de presencia? ¿Cómo consiguieron arreglárselas con un lenguaje en el que se imparten unas lecciones poéticas? ¿Qué

presupuestos tendrían que haber sido establecidos para que un discurso como el presente pueda ser articulado y admitido? Es del todo evidente que las hasta aquí denominadas magnitudes de apertura sólo dan una respuesta parcial a este respecto. Naturalmente, ningún hombre o mujer se sentaría aquí si él o ella no hubiera abierto la posibilidad de desligamiento a priori en el parto, de apoyarse aquí en cuatro, cinco o seis sílabas (el vocabulario básico alemán ofrece muchas posibilidades); por otro lado, sin el trabajo previo de la cigüeña el ponente de este año tampoco sería la cotorra poética de turno. Esta reflexión nos da a todas luces un ejemplo de lo que es necesario, pero no cumple las condiciones suficientes. Existe un a priori del desligamiento en el parto, en efecto, pero sólo con él no se llega a ninguna sala de conferencias de Frankfurt en una nublada tarde de junio del año 1988 después de Cristo. Por suerte, nuestro cumplimiento de condiciones no queda todavía agotado con esto: tendrían que cumplirse además ciertos presupuestos de urgencia para que nos fuese posible experimentar nuestro estar-en-el-mundo aquí y ahora, en la sala sexta de conferencias, como ser-para-la-muerte. Por lo que a mí respecta, Siegfried Unseld me repitió con la suficiente insistencia que esta vez yo tenía que hacer aquí acto de presencia; y, en su caso, señoras y señores, también ustedes han de disponer de un terrible *karma*, porque de lo contrario ningún poder del mundo podría haberles obligado a estar precisamente aquí y no en ninguna otra parte. Además de todo esto, tendrían que haberse adoptado iniciativas: cualquiera de los presentes ha tenido que resolverse a elegir, por autoaceptación libre y a cambio de nada, el motivo que le ha llevado a su lugar de asiento o de pie. Adicionalmente, tendría que haberse cumplido (a priori de la posposición) la condición de que este acto no constituyera un asunto de incumbencia de vida o muerte, ninguna obligación excesivamente pesada, ningún caso de prime-

[1] Siegfried Unseld es el editor de la célebre editorial Suhrkamp, donde se ha publicado la mayoría de los libros de Peter Sloterdijk. *(N. del T.)*

ras o últimas cosas, sino que prometiera ser un asunto secundario en la empresa de los prolegómenos, sin la rígida obligación de tener resultados, con salidas de la sala despejadas y con el ticket o la llave del coche para la vuelta a casa en el bolsillo. Y por lo que toca, finalmente, al a priori de la arena, los organizadores de este acto –de una forma que hay que agradecer– han preparado el escenario y colocado el micrófono (con el *charme* técnico de los años cincuenta), de tal manera que al ponente sólo le resta dar un paso hacia delante y disponerse a impartir la ponencia. Hasta aquí la cadena de condicionantes para las aperturas a priori para el estar-en-la-sala-de-conferencias carece de lagunas. Ahora bien, en esta cadena sigue faltando visiblemente el momento decisivo, el momento sin el que las restantes aperturas siguen siendo vacías; falta, en suma, lo que yo ahora, y de nuevo vacilando, llamaría el lenguaje. Y si vacilo a causa de esta palabra es porque, tras un siglo de filosofía del lenguaje y de lingüística, la esencia del lenguaje se ha desfigurado hasta lo irreconocible; y temo decir esto sin cortapisas, porque me da miedo expresar lo que tendría que decirse acerca de la situación del lenguaje entre los actuales hablantes del alemán.

Señoras y señores, al llegar aquí parece como si pese a todo debiéramos llegar a lo que antes se ha llamado lo esencial. Una condición de nuestro venir-al-mundo que hasta ahora ha permanecido oculta es, evidentemente, el lenguaje, por referirnos de entrada a dicho fenómeno utilizando una expresión falsamente general. A continuación, según esto, presuntamente tendríamos que añadir a nuestra pequeña poética del mundo una función suplementaria, e introducir como sexto elemento un a priori lingüístico o discursivo. A partir de aquí todo indicaría a primera vista que el círculo de condiciones generales queda cerrado para el discurso que ahora está aconteciendo justo en este lugar del mundo. Podría parecer entonces que todos los presupuestos para la creación del mundo se han cumplido, y que el gran movimiento de la vida hacia la escena real y presente que se abrió a la sazón a través de desligamientos en el parto, encuentra su cum-

plimiento en este preciso momento con la llegada a la palabra, con la salida al lenguaje. Y, sin embargo, señoras y señores, como se mostrará enseguida, el lenguaje no se puede introducir así en la poética del mundo. Por muy necesario que sea lo esencial –repito la expresión sospechosa– no podemos forzarlo de este modo. Trataré de desarrollar con las razones que daré a continuación por qué no existe un "a priori lingüístico" en el sentido mencionado y por qué el discurso habitual en torno a un a priori de la comunidad de la comunicación es equívoco e inconsistente.

Dicho esto, he de dar un paso atrás y volver a recordar aquello que aún nos faltaba en ese juego recíproco de los gestos creadores de mundo. Había intentado mostrar que con el a priori de la apertura escenográfica es posible acceder desde un punto de vista formal a ese lugar en el que el actor de la clase se aventura a salir a la superficie del espectáculo. A partir de este lugar dejamos la cadena de condiciones a un lado, vamos de un lado a otro sin palabras, con cierta sensación de desligamiento en la espalda, impulsados por urgencias, animados en alguna medida por una voluntad de iniciativa, descargados por la posposición de cosas más importantes y aliviadamente tonificados por la construcción del escenario habilitado para impartir lecciones; y entonces, perplejos, esperamos con impaciencia, toda vez que advertimos que con lo dicho hasta ahora todavía no se ha llegado al asunto esencial, esto es, a decir para qué está ahí el escenario (en tanto en cuanto creamos que estar-en-el-escenario es algo necesario). ¿Qué es lo que debe ocurrir después? Si se tratara de los filósofos oficiales de la comunicación, sucedería ahora lo siguiente. Creo, señoras y señores, que ustedes pueden imaginarse sin mucho esfuerzo a un actor que hiciera su entrada en el escenario y empezara su confrontación con el público con la siguiente apertura: "Estimados asistentes, el autor ha de comunicarles que ustedes deben seguir hablando entre sí, porque el lenguaje, como es sabido, construye un puente entre los hombres. Además, el autor les hace saber que, por su parte, nada más ha de decir, puesto que

sólo han de esperarse los resultados de la investigación de la comunicación. La representación queda así concluida; les rogamos, querido público, que se levanten de sus asientos, desalojen la sala sin hacer ruido y, tras abandonar el edificio, empiecen a desarrollar actos de habla de libre elección, en los que, en la medida en que las circunstancias lo permitan, habría que respetar, anticipando una situación futura mejor, la simetría de oportunidades a la hora de tomar la palabra entre los participantes del discurso. ¡Muchas gracias y adiós!". Señoras y señores, apuesto que en un teatro semejante no se volvería a ver ya al público. Y del mismo modo que estaríamos poco dispuestos a tolerar a un actor que somete al criterio del público aperturas del tipo ya descrito, tampoco nos conformaríamos con una teoría de la comunicación que nos hiciera apechugar con la indicación de que, bajo una perspectiva filosófico-lingüística, tenemos que hablar unos con otros para llegar a un mundo común ya concertado. Entendámonos bien: realmente, tenemos que hablar unos con otros; de hecho, hoy tendrían que ocurrir bajo un cielo común prodigios en la inclinación lingüística hacia el otro a la vez que prodigios en la escucha de los discursos en contra para que la humanidad no termine sus días sumida en una situación de impotencia lingüística suicida. Pero ¿dónde podría tener lugar este diálogo susceptible de crear y conservar el mundo? ¿En qué reuniones de Pascua debe este lenguaje común advenir sobre nosotros? ¿En qué escuelas, en qué seminarios se aprende este lenguaje con capacidad de construir puentes que nos desliga de lo indeciblemente propio a la vez que libera lo compatible y lo público?

Como pueden ver, señoras y señores, éstas son preguntas retóricas, ya que soy consciente de que el proceso lingüístico esencial, con todo, marcha por caminos distintos de los que siguen escuelas y seminarios. Sé que cuando hablamos aprendemos de otro modo: en primer lugar, en un clima proclive al contacto y la confrontación, dado que las oraciones en las cuales se trata algo son proferidas en el duelo y la confrontación; en segundo lugar, bajo el embate de si-

tuaciones que provocan que algo haya de decirse de nuevo; y en tercer lugar, en cierto sentido, de una forma autodidacta, en soledad con los clásicos, con los grandes espíritus vivos e inquietos que han creado antes de nosotros aperturas de mundo. Podríamos comparar el lenguaje con el carbón de quemar: éste sólo arde porque ya ha ardido anteriormente, pero para que sea algo diferente del carbón frío, ha de encenderse constantemente de nuevo.

En pocas palabras, señoras y señores, pienso que no podemos eludir la tarea de definir de nuevas la posición del lenguaje en la poética del mundo. Les había prometido al principio que hoy realizaría algunas observaciones introductorias en torno a una teoría crítica del mundo como poesía y promesa, y había pedido a los oyentes que pospusieran por un momento la sospecha del ácido glicólico, aludiendo con ello a la sospecha romántica despertada siempre que parece que las palabras son injustificadamente más bellas que aquello de lo que hablan. En verdad, suena sospechosamente bella la afirmación de que el mundo posee en términos ontológicos la estructura de un poema general (porque, naturalmente, también habría que tener presente la existencia de poemas desgraciados). Además, no debemos pasar por alto los matices románticos y religiosos cuando se introduce la afirmación de que el mundo se nos da exactamente de la misma forma que se dan las promesas: un título para expectativas cuyo cumplimiento reside en un futuro incierto. Por todo ello, yendo más allá del tono sospechosamente bello de estas formulaciones, tenemos ahora que intentar averiguar cuál es el contenido real de la forma discursiva del mundo como poesía y promesa.

Con objeto de adelantar este plan, me gustaría en principio relacionar el hecho del venir-al-lenguaje que todavía sigue faltando en el curso de nuestra reflexión mundo-poética con el fenómeno del desligamiento por parto con el que se inicia la serie de los gestos creadores de mundo. Las madres, se dice, paren o "son desligadas" [*entbunden werden*], los niños vienen al mundo. Si para nosotros el venir-al-mundo siempre significa también venir-al-lenguaje, esto

quiere decir que, en tanto que llegados al mundo, no tenemos más alternativa que la de atarnos desde un primer momento a un mundo lingüístico donde el peso del mundo presiona a todo nuevo hablante. Quien entra en escena para decir lo suyo, remueve en su discurso el fardo de preocupaciones de una vida concreta. Entre uno que habla y otro que escucha siempre salen a la luz y se desplazan las situaciones en relación con el peso del mundo. Para hablar de eso esencial que yo denomino "lenguaje", tenemos que introducir por tanto una función mundo-creadora adicional, gracias a la cual nosotros nos ligamos unos con otros en calidad de miembros de una comunidad: la de los portadores del peso del mundo. Deflno esta situación como "el a priori de la transmisión". Ahora bien, en la medida en que profundizamos sin hacernos ilusiones en esta función del lenguaje, se revela un último gesto de apertura de mundo que nos conduce hasta el mismo aliento de este momento: llamaré a esta dimensión "el a priori de la absolución o de la promesa". El hecho de que aquí y ahora pueda expresarse cuanto tiene lugar, se debe, por un lado, al sexto elemento de nuestra poética del mundo, que aparece tras el acontecimiento lingüístico del a priori de la transmisión; y, por otro lado, a la función séptima mundo-poética, a la que llamaré "el a priori de la promesa", en la que el espíritu del parto sopla junto al aliento de la absolución. Para conseguir expresar con éxito qué es lo que significa el lenguaje como absolución, tendríamos que conseguir penetrar en ese vertiginoso dominio capaz de cortar el aliento en el que el relámpago del nacimiento cae sobre ese momento vivido que ya no resulta oscuro.

No puedo dejar de añadir en este punto la siguiente observación: señoras y señores, estos siete gestos productores de mundo –parto, operación de urgencia, iniciativa, posposición, apertura del escenario, transmisión lingüística y absolución– contienen el mínimo de complejidad necesario para articular en términos generales una lúcida relación entre las conciencias y los mundos. Ya en el más débil hálito de reflexión retrospectiva sobre la situación humana en general resuenan estos siete tonos fundamentales de la vida consciente.

Señoras y señores, permítanme empezar comentando el a priori de la transmisión. Gracias a él quedará claro de inmediato por qué la mayoría de las teorías del lenguaje más conocidas sólo suelen incluir por línea general superficialidades. El lenguaje que nos es más próximo al camino de la transmisión inmediata es siempre ya el lenguaje de nuestra comunidad política de nacimiento. Con razón se utiliza entre nosotros la expresión lingüística de que "nacemos-dentro" [*hineingeboren*] de una sociedad. Vista a la luz del a priori de la transmisión, la natalidad humana tiene que desembocar casi inevitablemente en la fijación dentro de una nacionalidad. Las naciones reciben su nombre voluntaria-involuntariamente de la circunstancia de que representan órdenes de relaciones natales. En este sentido, todas las asociaciones sociales, estén constituidas de forma política o apolítica, que descansan sobre el principio del "nacer-dentro" pueden ser consideradas "naciones"; desde este punto de vista, también las culturas primitivas serían ya figuras proto-nacionales, y hasta un Estado mundial cuya pertenencia se adquiriera a través del hecho de nacer-dentro, sería todavía una *natio*. No deja de haber una provocadora franqueza en el hecho de que en las lenguas occidentales la adquisición de una condición de pertenencia estatal en una nación huésped se defina como naturalización. Nada expresa con mayor claridad que el huésped nacional sólo adquiere la condición natural de nacional antes de poder ser reconocido como ciudadano de una nación. Un hecho que nos revela hasta qué punto las naciones, entendidas en este sentido fundamental, funcionan como sistemas que expropian a los recién nacidos la apertura de su natalidad. Ellas son una especie de *koljozes* lingüísticos que cultivamos y que se apropian de nuestra plusvalía. La nación en el sentido político-lingüístico del término opera con la condición de "nacimiento-dentro" como una función político-natural. Las naturalizaciones no son por lo tanto otra cosa que "natalizaciones" artificiales en el marco de una nacionalidad. Este detalle puede apreciarse en el hecho de que los lenguajes naturales hablados por las sociedades son las formas naturales

de la natalidad política. Las llamadas comunidades de comunicación que se mueven en un lenguaje común siguen estando, sin embargo, determinadas de manera general y predominante por el principio del "nacimiento-dentro". La naturalización se prevé exclusivamente como un caso excepcional. El "nacimiento-dentro" sólo es, no obstante, la manifestación más extrema del conjunto total –si no totalitario– de funciones que entrega al hombre al poder de la violencia de la transmisión. Si la vida y el lenguaje se transmiten fundamentalmente en los grupos de natalidad –y es difícil figurarse cómo podría ser esto de otro modo–, entonces en principio no se puede esperar de los hombres que crecen dentro de sus lenguas nacionales otra cosa que la capacidad de hablar sus lenguajes nacionales en todos sus aspectos: en el sentido de las urgencias nacionales, en el sentido de la iniciativa nacional, en el sentido del divertimento nacional y en el sentido de una praxis escenográfica nacional.

El lenguaje nacional es, por consiguiente, el primer idioma en el que los gestos creadores de mundo de todos los nacidos-junto-a-otros se hacen públicos en voz alta. Naturalmente por esta razón la primera preocupación de cualquier nación es ligar a los "nacidos-dentro" a las llamadas lenguas maternas. El desligamiento de la madre en el parto como atadura de los niños al centro gravitatorio de la realidad nacional tiene como consecuencia necesaria una fundamental arabización, brasilización, britanización, japonización, rusificación, sudanización, etc. de los recién nacidos. Los niños se convierten así una y otra vez en los prisioneros de Estado de sus naciones y comunidades lingüísticas, toda vez que ellos con toda razón son considerados el futuro de los pueblos, mientras que las lenguas nacionales son los sortilegios de brujería merced a los cuales se crean los futuros cimientos de la sociedad a partir de los recién llegados y aún relativamente indiferentes al lenguaje. Considerando esta situación desde una perspectiva lingüística, cabe afirmar que si el a priori del parto conduce a que toda nueva vida se tatúe los modelos de la lengua nacional, también convierte a los hombres en seres drogode-

pendientes de sus lenguas maternas –y en la historia de la humanidad hasta la fecha sólo pocos han conseguido una cura de desintoxicación de las drogas patrias lingüístico-maternas–. A causa del tatuaje lingüístico de las nuevas generaciones se cumple el acontecer de la transmisión que liga a los grupos de edad de la sociedad a un *continuum* histórico-nacional. Señoras y señores, yo no hablaría aquí en alemán para oídos alemanes, si este proceso poderoso de formación de mundo no siguiera siendo válido para nosotros. Si hace apenas cincuenta años, bajo ciertas condiciones totalmente imaginables, hubiera tenido lugar una naturalización general de los alemanes dentro de una ciudadanía estatal oriental u occidental, hoy hablaríamos quizá no sólo el inglés de Estados Unidos como segunda lengua, sino el ruso como lengua materna. Sin embargo, a causa de circunstancias concretas siguen incólumes las energías de la transmisión del alemán. Tampoco yo hablaría como lo hago, señoras y señores, si Heine y Goethe, Nietzsche y Brecht no hubieran escrito obras alemanas dignas de su transmisión que me inspiraron, del mismo modo que el acto que aquí nos convoca, señoras y señores, no podría haber tenido lugar en absoluto si la lengua nacional alemana, a pesar de las más graves catástrofes sociales que haya visto la historia, no hubiese seguido estando poderosamente capacitada para la transmisión. Para tal fin fueron necesarias, sin duda, no pocas casualidades y grandes apoyos, y nosotros tratamos de mantener el equilibrio en el vértice de la casualidad. En lo que a mi persona concierne, hablo desde una esquina muy remota de este mundo lingüístico que casualmente aún se nos ha transmitido. El aprendizaje del alemán que es patrimonio de la mayoría de nuestros conciudadanos ha sido conducido por ésta a regiones completamente diferentes de la vida lingüística nacional. En ellas el a priori de la transmisión ha operado de tal forma que no pueden por menos de hablar el alemán urgente de la gente de negocios. En ellas se escucha el alemán de las iniciativas de los empresarios autónomos que se preocupan por lograr una posición central nacional en el marco de la carrera por la movilización

planetaria; éstos hablan el alemán ambicioso de los constructores del futuro y de los que opositan aquí para su habilitación, el alemán del sistema monetario de bienes de los grupos de interés, el alemán de los proyectos en grupo de los que miran hacia adelante, el alemán de los terapeutas, de las columnas periodísticas de los moralistas y el alemán de Bonn de las almas muertas preocupadas por la unidad nacional. Este flujo de transmisiones nacionales, de preocupaciones, miserias y poderes genera a su vez el alemán de las noticias, y el alemán de los periódicos, así como el alemán del espíritu de los tiempos, el alemán de los comités, el alemán de los medios, el alemán de las comisiones, la objetividad pedantesca y la espuma cínica. Señoras y señores, hace unos momentos jugué con la idea de decir proliferación en lugar de transmisión. Esto me habría obligado como consecuencia a hablar de un a priori de proliferación, lo que me indujo a renunciar al concepto. Sin embargo, de haberlo hecho nos habría proporcionado la ventaja de hacernos recordar el acuerdo para el no-desarrollo de las armas nucleares, conocido en medios alemanes como el tratado de no-proliferación. A partir de estos presupuestos nos habría resultado complicado pasar a la pregunta de qué relación guarda todo esto con la no-proliferación de las relaciones vitales patológicas entre seres lingüísticos. Dado que los hombres están condenados de principio a comenzar sometiéndose de lleno a las condiciones de transmisión de la vida existente antes de ellos, es legítimo plantear al transmisor de la lengua la exigencia, quizá exagerada, de considerar una política de la no-proliferación también en lo concerniente a la violencia ligada al lenguaje y su miseria hecha palabra. Sin embargo, todas las lenguas nacionales son en todo momento idiomas en los que la transmisión de miseria y violencia es tolerada incontroladamente, y tanto más se tolera cuanto más se disimulan estos hechos a través de morales y teorías.

Qué significa esta transmisión de violencia a través del lenguaje y adónde conduce, es algo que se muestra con toda claridad si nos ocupamos del núcleo político de la transmisión lingüística. Los lengua-

jes nacionales son también, si atendemos a sus consecuencias reales, los medios de la guerra mundial. En los lenguajes nacionales se sigue expresando el odio de los pueblos; en las llamadas lenguas maternas se acuerdan muertes fraticidas; en las esferas de influencia de las religiones nacionalizadas se predica la guerra santa contra los que hablan de modo distinto. En estos hechos se perfila la realidad última de las comunidades de comunicación realmente existentes que han dominado la historia hasta el día de hoy. En las lenguas nacionales se han vitoreado las consignas más terribles provenientes de labios humanos, y las comunidades de comunicación más poderosas a la hora de la transmisión han sido aquellas que siguieron hablando de su conexión lingüística sobre los cadáveres de los vencidos y sobre las cabezas de los asimilados. Y algo que precisamente los alemanes tendrían que saber: en las lenguas nacionales los hombres se han apiñado en comunidades agresivas unificadas por el pánico y han intentado fundar, en calidad de racistas comunicativos y zoolingüistas, situaciones de dominio en el mundo por medio de un lenguaje. De ahí que el vínculo lingüístico de una gran parte de la comunicación humana sea también condición para ligar a los hombres a un venir-al-mundo en comunidades lingüísticas que siguen hablando el discurso del odio contra los que hablan diferente. Por esa razón sólo el desligamiento en el parto *de* la comunidad lingüística tal como es puede reducir la transmisión de modelos de vida nocivos. Sólo bajo esta condición se desligaría la nacionalidad hablante de su potencial de violencia... y, sin embargo, ¿dónde tendría lugar esto? ¿No se involucran los seres hablantes una y otra vez en nuevas comunidades de miedo y de odio contra viejos y nuevos enemigos? La tendencia a la nacionalización del espíritu que define a la era moderna sólo puede desligarse de los enredos de odio existentes entre las asociaciones vinculadas por lazos reales de comunicación si la internacionalidad desemboca en la internatalidad, esto es, en un saber cooperativo acerca del venir-al-mundo del otro bajo sus propias condiciones. Sólo entonces el polilingüismo se convertirá en un médium para desligarse de la violencia nacional-lingüística.

Señoras y señores, el lenguaje, considerado bajo el aspecto de la transmisión, se añade sin discontinuidad alguna a los dos gestos pares mundo-creadores hasta ahora señalados: del mismo modo que la preocupación por lo urgente y la descarga de lo actual a través de la posposición de las tareas demasiado pesadas, también los gestos de transmisión que se ejecutan como lenguaje son actos de conservación primigenios gracias a los cuales se gestiona la construcción de cavernas de mundo desde el origen de las culturas. Cuando los lenguajes son legados a los nuevos hablantes, siempre se transmite igualmente el material simbólico que posibilita a los más tardíos la entrada en la caverna del mundo de sus predecesores. Con la materia de las lenguas nacionales –de las que forman parte, en este mismo sentido, tanto los lenguajes primitivos como las llamadas lenguas universales– se forjan esas ideas fijas a las que las conciencias atribuyen sus propios sentimientos de afiliación e identidades. A partir de las lenguas maternas y las autoridades paternas crecen y se desarrollan las formas colectivas de identidad en las que los sujetos habitan como en cuevas nacionales opiáceas. Lo que siempre se transmite en la identidad o afirmación nacional son elementos positivos que se sellan en un lenguaje vinculante, fijo e identificador. Del mismo modo que los apellidos me expulsan al sistema cavernoso del parentesco, la lengua nacional, la dialéctica de la procedencia, el argot subcultural y la jerga especializada buscan mi inclusión en el sistema cavernoso dentro del cual nací y me eduqué.

Señoras y señores, parece como si estuviera hablando de algo que desde el punto de vista antropológico tampoco podría pensarse de otro modo. ¿Cómo vendrían entonces los hombres al mundo y dónde si no en el interior de las grandes poesías, de las cavernas habitables simbólicas y de las obras de arte del mundo de los signos que nosotros llamamos lenguaje? Todo parece impulsarnos directamente a pasar de una discusión en torno al a priori de la transmisión a una teoría positiva de la traducción lingüística, tal como ella se perfila, por ejemplo, en la obra de Hans-Georg Gadamer. De dicha teoría po-

sitiva del lenguaje como traducción se deduciría además, gústenos o no, una teoría igualmente positiva de la nacionalidad, en virtud de la cual el destino del "nacido-dentro" de un pueblo o cultura nacional se determinaría como un universal antropológico. Los lenguajes transmitidos tal como ya son constituirían, pues, las condiciones ineludibles de toda llegada al mundo. Serían las obras de arte totales literalmente ontológicas en las cuales habría que habitar, algo así como una construcción social que serviría al mismo tiempo como un campo nacional de internados. Aquí se revela el lado oscuro del concepto de la "literatura universal". Parece que Roland Barthes sintió algo parecido en alguna ocasión cuando en un ataque de malhumor denunció el lenguaje en general como fascista... precisamente él, que escribía la prosa ensayística más bella de su generación. Sea como fuere, a causa del poder del a priori de la transmisión, todos nosotros estaríamos tan plastificados dentro de nuestra comunidad lingüística real como ese carné de identidad a prueba de falsificaciones del que ya se habló antes. Expresada esta misma idea en un lenguaje libre de metáforas: nuestras lenguas maternas serían enormes poesías que estamos obligados a recitar todos los días, artefactos globales y obras del arte de la palabra de inagotables posibilidades hermenéuticas, pero nosotros no tendríamos otra opción que morar en la obra de arte total literal para ser a la vez sus guardianes y sus detenidos. En cuanto hablante de una lengua nacional todo hombre está condenado a vivir bajo un folclore totalitario.

Señoras y señores, no cabe ninguna duda de que la realidad histórica, cotidiana y política de las lenguas en gran medida corresponde a lo que hasta aquí se ha dicho acerca del venir-al-mundo en los lenguajes nacionales. Y, sin embargo, con ello sólo se aborda una parte esencial del fenómeno. Para definir la otra parte, me dirigiré ahora a la última de las funciones que se discutirán en torno a nuestra poética del mundo: el a priori de la absolución o la promesa.

Para abrir la discusión, retomaré la cuestión que me planteaba a mí mismo indirectamente al principio. Señoras y señores, hablar

del mundo como poesía y promesa –lo recordarán ustedes– parecía deslizar un tono demasiado positivo; y la pregunta no se hacía esperar: amigo mío, ¿por qué simpatizas con este optimismo? Ahora la respuesta es evidente: no es que yo simpatice con el optimismo, es que el optimismo simpatiza conmigo desde el día de mi nacimiento. Aun cuando yo en ciertas ocasiones sueñe como Cioran con un universo en el que nada tuviera que rebajarse a ser, ha cuidado de mi despertar de este sueño desde el principio. La virtualidad inmaculada de este flotar en lo no-realizado está ya perdida, el suceso del mundo ya ha acontecido, y por una razón sin fundamento la positividad que estaba antes de mí se ha permitido el capricho de darme la señal de salida. Me muevo en ella como un canto rodado en la espalda de un glaciar. Por lo demás, no puedo dejar de pensar que cuando el joven Heidegger comprendió el concepto de "facticidad" [*Factizitat*] también conocía este sentimiento de ser un canto rodado, esa evidencia temblorosa ante la angustia del mundo de ser una piedra empujada del regazo del tiempo tan imperceptible como avasalladoramente hacia delante y movida a la vez por la historia del glaciar. De ahí la conclusión: "ello mundea" [*Es weltet*]. En virtud de la mera efectividad de su existencia, toda vida tiene toda la cadena de fuerza de la transmisión a su espalda y es incluida en la positividad de las traducciones y proliferaciones. Sólo cuando esta imagen fundamental de nuestra situación "en el mundo" nos ha penetrado, puede plantearse en serio la pregunta de qué es la crítica y qué es lo que lleva al espíritu de la negatividad a soplar.

Los restantes caminos para llegar a la llamada conciencia crítica son ellos mismos ya positivos. Quien los atraviesa, piensa por regla general que la crítica es una especie de navaja de bolsillo que uno ha de llevar siempre consigo, o un perro guardián que salta cuando alguien se acerca peligrosamente a la dignidad o al terreno privado. Entretanto, estas críticas positivas también se han terminado asumiendo en todos los sitios, y han pasado a formar parte de la capacidad empresarial moderna, uno sencillamente cuenta con ellas del

mismo modo que necesita en cada momento argucias fiscales, sentimientos de autoestima y una sintaxis: ellas recorren críticamente todo el año. Ahora bien, cuando aquí hablo de crítica y apelo al espíritu de la negatividad, pienso en algo bien distinto. Pienso en lo Otro de lo positivo, en aquello que no está ligado a las fuerzas de la transmisión. Ahora bien, ¿dónde podría descubrirse esta dimensión no-positiva cuando nos encontramos rodeados por todas partes por condiciones positivas de existencia? Por doquier se levantan las palabras, nos cercan militarmente con significados fijos, alzan sus escudos protectores y no dejan salir a nadie del círculo trazado. ¿No somos acaso prisioneros de guerra de la facticidad tanto lingüística como material, algo así como detenidos sobre cuya existencia penada se abren diligencias informativas a lo largo de toda una vida? ¿No hemos sido incluso informados recientemente de que por el momento hemos de seguir en campos posmodernos de des-concentración, ahora como seres condenados a la diversión? ¿Dónde cabría encontrar, a tenor de semejantes condiciones, lo Otro... o al menos la huella de lo Otro que nos conduzca a lo libre [*ins Freie*].

Señoras y señores, esta huella que nos lleva a lo libre circula en medio del propio lenguaje. Hablando de lo que acontece entra en juego en ese momento una condición adicional insuperable para nuestra creación de mundo. Esta condición yo la llamo el "a priori de la promesa" o de "la absolución". Gracias a ella nuestra creación poetológica de siete días alcanza su meta, esto es, llega a los alientos de este momento. La esencia del lenguaje, señoras y señores, no consiste únicamente en la transmisión de los lazos nacionales y de los prejuicios que significan el mundo. Del lenguaje, que articula y canaliza la llamada entre los llegados al mundo, forma parte también el aliento de la absolución. Éste nos desliga de la nacionalidad en la que naturalmente hemos arraigado y de caer en la violencia heredada; evoca los primeros momentos del estar-en-el-mundo en los que la experiencia del aire se adelanta a todo contacto exterior con el elemento materno. Desde el comienzo, el aliento como primera ins-

tancia de natalidad va más allá de la naturaleza con la propia naturaleza. Mucho antes de que el lenguaje se nos pueda agregar, ya se ha abierto el mundo del aliento –por mucho que, desgraciadamente, los psicoanalistas sigan confundiendo siempre este aspecto con el reino de la oralidad–. Sin embargo, quien aprende a hablar poéticamente, aporta desde el inicio también libertad de aliento en ese lenguaje que nosotros experimentamos en virtud de nuestra inserción en el discurso histórico de las transmisiones de violencia. De ahí que el a priori de la absolución resida en esa forma de decir la verdad que originariamente está emparentada con el derecho al aire y a la amplitud. El lenguaje que divulga nuestro derecho al aliento forma una corriente de promesas que, así da la impresión, cubre miles de años y, a menudo por caminos subterráneos, liga los testimonios más antiguos de las experiencias de libertad humanas con las energías desiderativas de libertad más recientes. Mientras que toda transmisión positiva de lenguaje estrecha el cerco del mundo, gracias a la función de la promesa se desarrolla un movimiento contrario. Con ella se promete lo increíble, lo paradójico, en realidad... la tradición de lo no transmitido, la libertad de aliento. Gracias a estas promesas siguen divulgándose esas absoluciones sin las cuales nosotros permaneceríamos como asfixiados en el cerco de los hechos consumados. Y si el lenguaje sencillamente tiene que transmitirse, pese a ser positivo, pese a tener que ver con las pautas lingüísticas nacionales, pese a estar saturado de las fuerzas asfixiantes de la historia ocurrida hasta la fecha, es porque hasta la fecha sólo han podido seguir expresándose en estos lenguajes positivos las promesas capaces de desligar de la violencia de la historia positiva. Así Sócrates hablaba en griego para absolver a los griegos de los sofocantes vínculos de la época griega, y en griego él pudo encontrarse un camino hacia el no-saber que superaba las violencias ligadas al lenguaje. Se mantuvo a distancia de la escritura, porque las promesas que tenía que ofrecer precisaban de una transmisión oral, personalmente presente. Esta negatividad suya rechazada enérgicamente por Platón no quería dejar

en pie ninguna tesis segura de sí misma; su dialéctica era lo suficientemente potente para poner en práctica una desconstrucción capaz de desarmar toda posición fija. Ésta no era precisamente la imagen que Platón quería proyectar: la del partero respondón frente a ideas exclusivamente verdaderas; de modo que si tenemos en general la posibilidad de diferenciar al Sócrates histórico de la histérica proyección de Platón (que veneraba a su maestro a muerte para tener las manos libres para su propio juego magistral), tenemos que buscar su doctrina en el esfuerzo tan trascendental como vano de poner al descubierto la promesa natalicia de la vida por excelencia. La utopía mayéutica espera desde entonces una formulación serena. Pues si hubiera que dar a conocer una fuente de la promesa de libertad y desligamiento propia de una cultura superior, ella radicaría en ese silencio fetal de la respiración, que con su alerta priva de positividad al mundo, lo des-brutaliza y lo desarma. En verdad, el impulso socrático entra en escena en la lengua griega, pero en su referencia al modo de ser del no-saber llegó al mundo lo "más-que-griego". De él puede irradiar la invitación al desligamiento de la violencia nacionalista. Diógenes de Sínope, que heredó una parte del impulso socrático, se refugió en un cosmopolitismo pantomímico con objeto de proseguir el servicio al desligamiento de su maestro; en este camino él se convirtió en el primer disidente plebeyo. Platón, en cambio, que trató de captar la otra parte de la verdad socrática, consumó el paso, repleto de consecuencias, hacia la teoría de los universales. Poniendo de manifiesto la realidad de las ideas y de los ideales, fundó un cosmopolitismo lógico que debía desligar a los pensadores para la contemplación de lo universal, pero al coste de toda esa oscura positividad reconcentrada en lo inmediato y más próximo.

Entre estas dos estrategias de desligamiento se ha mantenido una huella del espíritu de la utopía europea, incluso más allá de la Guerra Mundial instigada en Europa y a despecho de todas las bestialidades específicamente europeas. Algo de la mejor herencia europea está en juego cuando Jürgen Habermas todavía hoy defiende el uni-

versalismo de la conversación racional, pero también estaba en juego la política de la verdad clásica europea cuando el difunto *clown* francés *Coluche*,[2] en pelota picada y con una bandera tricolor de piel de avestruz en el culo, optó a la candidatura para la presidencia del Estado francés. Con todo, no puede dejar de observarse que de estas dos prácticas imprescindibles de desligamiento se desprende un cierto aire de melancolía, pues no se necesita invertir mucho esfuerzo para advertir que los mecanismos de la transmisión positiva de violencia poseen una ventaja aparentemente inalcanzable respecto a tales promesas de desligamiento. Pero no mucho mejor les va a las promesas religiosas de nuestra tradición. Como es sabido, el mundo moderno sigue siendo incomprensible en la medida en que no se tome en consideración la afluencia de motivos utópicos persas y judíos en el espacio europeo. Pero si se define la actualidad con toda legitimidad como la época de la muerte de la utopía, se pueden dar razones de ello, entre otras, asimismo por las actuales tragedias iraníes e israelíes: Persia, la madre del dualismo y del decisionismo, ha parodiado su utopía históricamente labrada de decisión por la luz, corriendo a la trampa de la paranoia. Asimismo, la Persia islámica de hoy en día ha prometido luz y, sin embargo, no ha conseguido nada mejor que arrojar a sus hombres jóvenes a una muerte absurda en el frente occidental más oscuro. La tierra que en su día exportara una metafísica de la luz de alcance histórico universal hasta la Europa de la Ilustración, realiza hoy una de las aportaciones más poderosas a la muerte de la utopía. Con respecto a lo que sucede a la utopía judía, no han de malgastarse muchas palabras si se han visto ya las imágenes de los soldados israelíes armados hasta los dientes patrullando en la fiesta

---

[2] En 1980 el humorista *Coluche* (Michel Colucci, 1944-1986) presentó su candidatura a la presidencia francesa. Pero lo que en principio parecía una bufonada, adquirió poco a poco tintes más serios hasta que finalmente renunció al empeño. Como curiosidad, cabe decir que fue apoyado por Gilles Deleuze y otros intelectuales críticos de la época. *(N. del T.)*

de Pascua de 1988 por Jerusalén y en toda la denominada Tierra Santa. Recuérdese que la promesa mesiánica descansaba en el carácter absolutamente futuro del desligamiento y que la evocación de esta promesa tenía como objeto actuar en el sentido de una disponibilidad cada vez más presente. El realismo nacionalista israelí sólo necesitó una o dos generaciones para aprender que los mecanismos de conexión con la lengua y el suelo funcionan a modo de obligación a la transmisión de violencia. La invitación que se hace a los actualmente violentos a desligarse de sí mismos por medio de una apertura pura y dura hacia el futuro queda así terriblemente desmentida en la propia tierra que vio nacer esta esperanza. Ese prometedor Dios del desligamiento liberador que habla del zarzal ardiente se ha transformado arcaicamente en una suerte de Baal territorial que extiende pasaportes y recluta cuerpos armados.

Evidentemente, existe una honda conexión interna entre la actual muerte de las utopías y las metamorfosis político-realistas de las otrora promesas desgraciadamente irrealistas. Parece como si hoy hubiera saltado por los aires una *catena aurea*, esa cadena que a lo largo de milenios ha seguido divulgando un saber de emancipación a pesar de las violencias del vínculo nacional-realista. La actual esclerosis del espíritu crítico parece corroborar esta fisura. Sin embargo, señoras y señores, estoy seguro de que se trata sólo de una apariencia engañosa. En verdad, se trata de una impresión que se impone con alguna contumacia, pero que no es capaz de seducirnos lo suficiente para revocar la idea de promesa. Lo que ahora hay que comprender es cosa harto distinta: hasta hoy nunca se ha dejado institucionalizar el espíritu de la absolución sin corromperse. Lo que en realidad tiene lugar en el actual estancamiento de la energía utópica no es sino la inevitable consecuencia de las tentativas de positivizar los lenguajes del desligamiento en el parto siguiendo el estilo de los metalenguajes nacionales. Que este mismo hecho está condenado al fracaso, es algo que no puede presentarse a la vista nunca con la suficiente claridad. La tradición de las absoluciones prometedoras

posee en sí misma la estructura paradójica de una tradición no transmisible positivamente. Mientras que las tradiciones positivas aprisionan a las diversas generaciones en cadenas de hierro y ponen en marcha la historia como proliferación de heridas invisibles, la *catena aurea* es una cadena alentada compuesta de eslabones abiertos; forma una tradición negativa, un lazo de desligamiento, una cadena de desencadenamiento. Quien entra en ella, no puede atarse a ella en el sentido estricto del término. Puesto que si él por sí mismo se ata a su tradición, deja de ser un desligado, pero si ella lo ha desligado realmente, no puede depender positivamente ya de ella. Su verdad transmisible descansa pues en la paradójica circunstancia de que ella no ha atado a sí misma a los que la siguen. La cadena de la promesa se continúa en la transmisión sin-vínculo –pero tiene su prueba de fuego cuando tiene que superarse para querer no transmitir las tradiciones sin-vínculo–. En la medida que persiste la cadena, también tiene incluso que escapar a la cadena dorada del mundo como absolución. He aquí la razón por la que los discursos más bellos están obligados a pasar por el purgatorio cínico: lo que nosotros podemos prometer, sólo lo aprendemos en la escuela de la desesperación.

También se podría comentar la actual bancarrota utópica a la luz de estas situaciones. Las utopías positivas se han comprometido fatalmente y desarrollado consecuencias inversas fatales. Cuando Nietzsche, el primero de la clase de la escuela de Pforta, atacó a Sócrates, era porque tenía ya a la vista las consecuencias del socratismo positivizado. En realidad, si algo legó Sócrates a la posteridad fue el problema de cómo era posible un no-saber consciente sin la presunción de la virtud, o una *paideia* sin el terror académico humanístico. Platón, por su lado, dejó como herencia a los académicos hasta el día de hoy la pregunta de cómo eran posibles el idealismo sin quijotismos y el universalismo sin veleidades totalitarias. Entre los dones macabros legados por Diógenes se encuentra, como ya se ha observado correctamente, la pregunta de cómo puede ser vivido el "quinismo" sin quedar del todo abandonado –no es ninguna casua-

lidad que la palabra moderna "cinismo" haga referencia al ingenio que viene del desenfreno–. Tras el gran liberador de almas Gautama Buda apareció el problema de cómo la vida meditativa había de instituirse sin caer en la depresión huidiza y sin volatilizaciones suicidas. Y por lo que concierne a las doctrinas de liberación propias del monoteísmo y la metafísica de la luz, hay que decir que han proyectado una sombra paranoica que hoy cubre con más oscuridad que nunca la faz de la Tierra. También la promesa del marxismo de seccionarnos por medio de una cesárea revolucionaria del seno de la prehistoria, ha dado pábulo a la transmisión de violencia más cruel. Y cuando ese gran hombre alemán y *Führer* sectario llamado Adolf Hitler quiso liberar a los muertos de la Primera Guerra Mundial junto a los vivos de la crisis del año 1918 en su milenario e hiperpositivo *Reich*, no hizo sino desencadenar unos acontecimientos cuya sustancia última procedía de los sueños perinatales de caverna. Es lo mismo que hablemos de la Alemania de 1933, de la Persia de 1988, de la Rusia del *Gulag* o del Estado Divino de Ginebra: lo que hace vencer finalmente a las fuerzas de transmisión sobre el espíritu de la absolución es la positivización de la promesa y la nacionalización de los universales. Precisamente éste es el principio de las "naciones mágicas", como las descubrió y llamó Oswald Spengler, y que también podrían denominarse "naciones bautismales" o "naciones de religión".

En resumen, del golpe de mano positivo dirigido a tomar posesión de los lenguajes de emancipación no susceptibles de posesión ha crecido en todas las culturas desarrolladas un exceso de males. A buen seguro podría decirse que ha sido a causa de las ideas de redención positivizadas y las promesas de liberación por lo que se ha introducido en el mundo más sufrimiento que el que había estado presente antes de la aparición de tales ideas. El profundo antiutopismo de las generaciones actuales es, por consiguiente, una señal distintiva de inteligencia histórica. Hay buenas razones para estar harto de las doctrinas de los señores de las Iglesias. En relación con el desligamiento,

sus formas concretas de estafa ya no encuentran ninguna acogida por parte de las masas, a excepción de la que se apoya en la idea de "nacimiento-dentro", gracias a la cual tanto las Iglesias cristianas como todas las naciones religiosas han sabido procurarse una base de reclutamiento "obligatoria". Pero es precisamente la ideología eclesial, que nos exige pertenecer a un organismo de vínculos cerrados, la que se ha vuelto insoportable para las inteligencias más desarrolladas. Igualmente por esa razón en la actualidad los testamentos utópicos de antaño han quedado desgarrados y extinguidos. Si también hoy hemos de seguir divulgando la promesa universal, no es porque tengamos conciencia de que detrás nuestro hay una cadena de maestros y apóstoles. Quien ahora, al final de la era de las grandes utopías históricas, pretenda renovar una promesa universal, se tiene que orientar como un recién nacido sin tierra firme a sus pies. Pasando a través de los lenguajes universales positivos ha de descubrirse ese aliento que pertenece, antes de toda nacionalidad de nuestra natalidad, a nuestra circunstancia natal.

Señoras y señores, este aliento no es otro que el elemento de la literatura y del poetizar. No existe texto significativo de la tradición que no sea a la vez texto de aliento, escritura de aliento. Las líneas son los suspiros del poeta, las estrofas, el cambio de aliento del poeta. Para la gente del ramo literario el aliento escritor constituye su último criterio utópico. De su soplo o su falta depende si nuestros textos se dirigen a espacios en libertad o se convierten en papeles pintados con los que los no desligados tapizan sus cavernas. El aliento nos da una promesa de la que no hay que temer que se rompa por una falsa detención. La promesa del aliento no anuncia que el destino de las promesas positivizadas sea el petrificarse en liberaciones mentirosas, pues aunque se pueda contener el aire, esto no puede durar mucho, y ha de espirarse de nuevo el que ya se ha tomado. El aliento del espíritu libre tendría que penetrar por tanto en todos los sistemas positivos. Allí donde irrumpe la libertad de respiración nace una frivolidad característica. En la inspiración el aliento libre ocupa unos

espacios que luego despeja al expirar. De ahí que la literatura del aliento no sólo inspire, siempre es también una literatura del expirar, una poesía de la capacidad de despedida. También las huidas pueden ser literatura universal, también las abdicaciones pueden ser promesas de mundo. El expirar devuelve todo lo que se tomó anteriormente. Ésa es la razón por la que el mundo como promesa no se solidifica artificialmente ni se sostiene con violencia: el aliento prometedor no fija lo que promete, y no puede prometer más de lo que tiene. Una literatura que tenga aire está inspirada por una frivolidad inmemorial. En este sentido, seguramente ha sido Heinrich Heine el que expresó lo más decisivo acerca de la alegría eufórica del poeta. Él sabía que las promesas que hacen los poetas son sólo válidas como testimonios de la utopía de la ligereza. Sólo carecía de razón en una cosa: en creer que sus suspiros serían sobre todo coros de ruiseñores. Allí donde los poetas han respirado, surgen espacios de aliento para los pueblos, y gracias a las traducciones también para otros distintos de los suyos. En el aliento, en tanto que comienzo de la esperanza que no es principio absoluto, se renueva la promesa del mundo de una forma tan sensible como poco estridente.

Si un escritor tuviera que decir cuáles son los pensamientos que le inspiraron el más hondo asombro, sólo podría replicar citando libremente a Immanuel Kant: el cielo estrellado sobre mí y la levedad de que se nos prometa un mundo dentro de mí.

Señoras y señores, las poesías y otras palabras en libertad son como barquitos de aliento que se exponen a lo Abierto. De ahí que las palabras en libertad sean más importantes que las grandes palabras. Sin embargo, sucede que las libres se terminan revelando también como las más grandes. Un poema de Paul Celan habla del irrumpir de la palabra incondicionalmente propia:

> "BARRIDO por el mordiente del
> viento radiante de tu lenguaje,
> la abigarrada cháchara de lo pseudo-

vivido; el cien
lengüero falso
poema, el nadema.

A
torbellinos,
libre
el camino a través de la nieve
de formas humanas,
la nieve de penitentes, hacia
las hospitalarias
estancias y mesas glaciales.

Hondo
en la grieta de los tiempos,
junto
al hielo panal
espera, un cristal de aliento,
tu irrevocable
testimonio".[3]

---

[3] He modificado levemente la traducción de José Luis Reina para: Paul Celan, "Cristal de aliento", en *Obra completa*, Madrid, Trotta, 1999. (*N. del T.*)



No es un dato baladí que la filosofía se haya sentido tradicionalmente más cómoda utilizando metáforas crepusculares que natalicias. A medida que la experiencia límite de la muerte ha recibido amplia consagración y prestigio intelectual, se ha visto ensombrecido injustamente el hecho del nacimiento, del alumbramiento, de la inicial extrañeza infantil ante el peso del mundo. Bajo estas premisas, las ideas filosóficas contenidas en *Venir al mundo, venir al lenguaje*, volumen que recoge las lecciones impartidas por Peter Sloterdijk en la *J. W. Goethe-Universität* de Frankfurt en el semestre de verano de 1988, no llaman la atención por seguir levantando el vuelo al anochecer, sino en el momento de la aurora. En un sugerente diálogo con figuras como Borges, Hugo Ball, Nietzsche, Sócrates, Cioran, Marx o Heidegger, Sloterdijk, más a gusto que nunca en el papel de ginecólogo filosófico, forja en estas clarificadoras conferencias el eslabón que media entre su crítica "quínica" de la movilización occidental y la singular ontología desarrollada en su trilogía *Esferas.*

ISBN 84-8191-719-2

